CONSTANTIN

NOICA



Despărțirea de Goethe

HUMANITAS

DESPĂRȚIREA DE GOETHE

Această carte a apărut cu sprijinul Ministerului Culturii

CONSTANTIN NOICA (Vitănești-Teleorman, 11/24 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al Liceului bucureștean „Spiru Haret". A urmat Facultatea de Litere și Filozofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a filozofiei și membru al Asociației „Criterion" (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru din cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isvoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Cîmpulung-Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș, fiind înmormîntat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării") (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *„Fenomenologia spiritului" de G. W. F. Hegel istorisită de Constantin Noica* (1962), *Povestiri despre om* (după o carte a lui Hegel: „Fenomenologia spiritului") (1980), *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gîndul despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc la capătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Devenirea întru ființă*. Vol. I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; Vol. II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De dignitate Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* (1990), *Jurnal de idei* (1990).

CONSTANTIN NOICA

DESPĂRȚIREA DE GOETHE

Ediția a II-a, revăzută după manuscrise, cu două capitole inedite

Ediție îngrijită de
MARIN DIACONU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
NOICA, CONSTANTIN
Despărțirea de Goethe / Constantin Noica; ed. îngrijită de Marin Diaconu. - București: Humanitas, 2000
328 p.; 20 cm
Index.
ISBN 973-28-0167-0

I. Diconu, Marin (ed.)

821.112.2.09 Goethe, J.W.
929 Goethe, J.W.

ISBN 973–28–0167–0

NOTĂ PRIVITOARE LA EDIȚIA HUMANITAS

Interesul lui Constantin Noica pentru Goethe s-a manifestat din anii '40, îndată după încheierea războiului mondial (în ai cărui ani se preocupase de „filozofia politică a Germaniei de azi"). Dacă în anii '30 gînditorul român fusese preocupat de Immanuel Kant, la începutul anilor '40 are loc mutarea interesului filozofic către Platon și Hegel, interes care se va menține pînă la sfîrșitul vieții și al operei.

Probabil că pe fondul apropierii de „filozoficul" din Hegel să se fi întîlnit și cu „nefilozoficul" din Goethe. Iată doar un citat din *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, scrisă în „preajma anului 1950", cînd Noica se afla în tovărășia ideatică a celor doi nemți, față de care se delimita într-un mod propriu: „Antitema duce la și contrazice tema. Așa se întîmplă, și mai larg, pe planul vieții. De aceea, unii văd contradicție acolo unde alții *nu* văd contradicții, ci creștere; și au dreptate și unii și alții. Ce scandalizat vrea să fie Goethe de afirmația amicului său mai tînăr, dr. Hegel, profesorul de mai tîrziu, cum că fructul contrazice floarea, așa cum floarea contrazice mugurul. Ce e gluma asta ?, scrie Goethe. (Scrisoare către Seebeck, din 28-XI-1812): « A tinde să desființezi eterna realitate a naturii printr-o glumă sofistică de prost gust! » Și, firește că monstrul acesta de bun-simț, care era Goethe, nu putea vedea decît *die ewige Realität der Natur*, desfășurare sigură, *pozitivă*, de la mugur la floare și de la floare la fruct. Pe cînd Hegel, acest monstru de spirit filozofic, simțea contradicția în însăși

această creștere « organică ». Cel mult vom cuteza să spunem, în lumina celor de mai sus: nu floarea contrazice mugurul, cum vrea Hegel, ci invers; nu fructul contrazice floarea, ci invers; termenul cel slab va contrazice pe cel tare, antitema va contrazice statornic tema, pe cînd aceasta nu o contrazice, ci o integrează pe cea dintîi." (Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 94.)

Fapt este că în 1947, în caietul de artă și critică *Simetria*, Constantin Noica tipărește studiul „Înțelesul materialului la Goethe". Rămas în caiet vreme de decenii, îl avem acum în volumul de eseuri *Echilibrul spiritual*, apărut de curînd (Ed. Humanitas, 1998). Cu ușurință se pot identifica idei din anii '40 prelungite în anii '50, cînd Noica redactează ceea ce denumea cu mîndrie „*Anti-Goethe*-le meu".

Anti-Goethe a fost scris în anii '50, la Cîmpulung-Muscel, unde Noica avea domiciliu obligatoriu începînd din 1949.

Se știe bine azi că Noica a fost arestat în decembrie 1958, intentîndu-i-se un proces. Atunci cînd a fost arestat, i s-au ridicat manuscrise ale lucrărilor proprii, corespondență ș.a.

O parte din manuscrisele ridicate în '58 i s-au restituit în 1972, între ele aflîndu-se și capitolele din *Anti-Goethe*. Dacă rețin bine, Noica spunea că din nouă capitole i s-au înapoiat doar șase.

Curînd după aceasta, gînditorul a încercat să le tipărească prin presă și în volum. Astfel, au apărut: mai întîi, *Despărțirea de Goethe* (încheiere la o carte), în *Steaua* (an XXVII, nr. 2, februarie 1976, pp. 46, 49, rubrica „Unghiuri și antinomii") și, în curînd, serialul *O interpretare din „Faust"* (I–XII), în *Tribuna* (an XX, nr. 15–26, 8 aprilie – 24 iunie 1976). Iar în ianuarie 1977 apare volumul *Despărțirea de Goethe* (București, Ed. Univers, 1976, 240 pp., col. „Eseuri") (cu bun de tipar: 28 noiembrie 1976, într-un tiraj de 5 530 de exemplare).

La apariție, despre *Despărțirea de Goethe* au scris: Eugen Todoran (*Orizont*, 3 și 10 martie 1977), Nicolae

Balotă (*Steaua*, martie 1977), Cornel Moraru (*Flacăra*, 14 aprilie 1977), Dan Mutașcu (*Săptămîna culturală a Capitalei*, 10, 17 iunie 1977), iarăși Nicolae Balotă (*Tribuna României*, 1 septembrie 1977), Mihai Zamfir (*Luceafărul*, 25 februarie 1978) ș. a.

Față de ediția din 1976, ediția de față cuprinde două capitole inedite: *Concepția despre știință* și *Devenire, infinitate, cerc*. Totodată, am făcut confruntarea textului tipărit în 1976 cu manuscrisele restituite în 1994 și cu un exemplar al cărții, aflat în biblioteca personală a autorului, pe care acesta a făcut cîteva modificări și corecturi.

În împrejurările politice, ideologice ale anilor '90, din „depozitul național" al Serviciului Român de Informații — prin bunăvoința specială a lui Virgil Măgureanu și a lui Dumitru Cristea, directorul și, respectiv, directorul adjunct de atunci ai instituției, amîndoi absolvenți ai Facultății de Filozofie din București — i-au fost restituite doamnei Mariana Noica, soția gînditorului, în vara anului 1994, zece dosare (în două mape), cu titlul generic: „Colecție de documente cuprinzînd scrisori, manuscrise, studii, articole, memorii și alte materiale...", dintre anii 1957–1958 și 1968–1973. Pe unul dintre dosare s-a notat: „V 2 / Constantin Noica / *Anti-Goethe* / (manuscris)".

În cele 338 de file (numerotare specială pentru acest dosar, căci mai există și altele, mai precis două: una, a autorului, pe capitole; alta, tot a autorului, incompletă) se află: 1) un sumar (2 pp.); 2) alt sumar (2 pp.); 3) *Prefață* (11 pp.); 4) *Anti-Goethe*, vol. II, cap. VI, *Devenire, infinitate, cerc* (46 pp.); 5) cap. II, *Sănătate* (67 pp.); 6) *Prefață* (la o altă lucrare; 9 pp.); 7) cap. III, *Înțelepciune* (155 pp.); 8) vol. II, *Anti-Goethe*, cap. VI, *Devenire, infinitate, cerc* (altă formă; 45 pp.).

Din ceea ce s-a tipărit în 1976, în dosarul V 2 se află: *Prefața*, cap. I–III și *Încheierea*. Nu se află *Introducerea*.

Manuscrisele care i s-au restituit lui Constantin Noica nu sînt ultima formă a textului, ci cele din acest dosar V 2.

În el, atît *Prefața* cît și capitolele au modificări cu cerneală și cu creion negru, modificări ce se regăsesc în textul tipărit în '76. Altele, făcute cu creion roșu, nu se regăsesc. Astfel că pe acestea le-am preluat în ediția de față (uneori menționînd în note, alteori nu).

Și capitolul inedit *Devenire* ... are două forme în manuscris; una transcrisă frumos, îngrijit (după un manuscris pe care probabil că l-a distrus) de autor; alta, copie începută de autor, continuată de doamna Noica și sfîrșită de Constantin Noica însuși. Întregul text are corecturi și modificări făcute de autor. Este ultima formă, chiar dacă nu este tot atît de îngrijit transcrisă ca cea dintîi.

Dacă este nevoie, precizez că am întreprins îngrijire de text cu note privitoare la textele propriu-zise, cu traducerea citatelor în limbi străine și doar arareori cu trimitere la o lucrare sau la o idee. Nu am comentat viziunea, interpretarea lui Noica — nici nu m-aș încumeta să comentez în substanță interpretarea — și nici n-am făcut trimiteri la idei similare (devenire, ethosul neutralității, libertate și multe altele) ale lui Noica (decît în două, trei cazuri).

Cititorul poate face — iar interpretul, cercetătorul sigur vor face — comparație cu ideile din lucrările filozofului, de la *Mathesis sau bucuriile simple* pînă la *Devenirea întru ființă*, din publicistica de tinerețe sau cea de maturitate, prefețe, comentarii, corespondență etc. Rog totuși cititorul, sau popularizatorul, sau „analistul" să nu ia cuvinte, expresii sau idei dintr-un context — ca, de exemplu, „tiranul" — spre a găsi aci neapărat o formă de opunere a lui Noica față de „tirania" din socialism, căci atunci am reduce filozoful la un simplu propagandist sau la un poetaș disident. Tirania are, în istorie — cum bine știu doar unii —, o vechime de vreo două–trei mii de ani (și un viitor ...), încît filozoful se delimitează de toate tipurile și formele de tiranie, din orice epocă și de pe orice meridian întretăiat cu orice paralelă. (Vezi conceptul și în *Devenirea întru ființă...*)

Probabil că astăzi Constantin Noica ar fi tipărit într-o formă apropiată celei de față atît cele două capitole inedite, cît și reeditarea cărții din 1976. Sînt convins că n-ar fi rescris-o (cum fac cîțiva critici ai anilor '90). Dovadă este faptul că în '76 filozoful tipărește forma scrisă în urmă cu două decenii (doar cu mici concesii făcute „anotimpului" ideologic sau cu schimbarea cîte unui cuvînt care să nu supere prea tare pe cineva care ar fi putut să împiedice tipărirea).

Cred că cititorul, cercetătorul, istoricul filozofiei noastre, al culturii românești în genere trebuie să cunoască textul așa cum l-a gîndit, l-a scris, l-a transcris, l-a tipărit și, eventual, l-a revăzut Noica însuși, atît în anii '50 cît și în anii '70.

Spre final, o mărturie personală. Am încă o îndoială de tip cartezian în privința acestei ediții. Ea are o motivație ce ține de neîmplinirile personale ale îngrijitorului de text, spre a fi un bun editor, și o alta ce ține de împrejurări de dincolo de el. Împrejurările exterioare privesc titlul lucrării, cuprinsul, manuscrisele.

Mi s-a spus că Noica vorbea mereu apropiaților săi de „*Anti-Goethe*-le meu". Și totuși nu cunosc încă o destăinuire despre cum s-a trecut de la *Anti-Goethe* la *Despărțirea de Goethe*. Întrucît pe exemplarul personal al cărții (unul legat în tipografie), autorul nu a modificat titlul (cînd a făcut modificările?), am rămas la titlul din 1976: *Despărțirea de Goethe*.

Am reprodus cele două „sumare", dar nu știu dacă toate capitolele au fost scrise sau nu. În cazul capitolului *Devenire...*, l-am plasat, sub o „precaritate", înainte de *Încheiere*. Și totuși numerotarea dată de Noica în manuscris la paginile *Încheierii* este în continuarea a ceea ce era capitolul III (în ed. 1976). Nu puteam să-l plasez nici după *Încheiere*...

Nu știu exact ce s-a întîmplat cu manuscrisele restituite în 1972, cele după care s-a făcut dactilografierea pentru culegerea tipografică (întrucît pe-atunci nu se putea culege în tipografie direct după manuscris, ca în anii '30 sau în anii '90).

Mă îndoiesc (tot în „stil“ cartezian) că au fost restituite chiar toate manuscrisele noiciene. Clar este că nu s-a restituit nimic din corespondența de după 1 ianuarie 1974 (presupun, după un anumit regulament intern al S. R. I.). Or, nu cred că n-au fost urmărite „acțiunile“ lui Noica în continuare. Ar fi fost păcat — pentru „interesul“ culturii române — să nu i se fi urmărit, unui gînditor așa de puțin preocupat de propria-i biografie, propriile-i însemne formale, atît de importante azi pentru a-i reconstitui adevăratul chip spiritual.

Sper ca un viitor editor să fie și mai norocos...

În manuscrise, citatele din Goethe sînt date aproape toate în limba germană. La tipărire (în revistă și în volum), Noica a folosit traducerea *Faustului* făcută de Lucian Blaga (tipărită în 1955) iar alte citate le-a tradus singur. Au mai rămas totuși unele netraduse. Atît cele rămase de la Noica (în 1976) cît și cele din capitolele inedite (în limba germană ș. a.) au fost traduse, pentru ediția de față, de Mădălina Diaconu. Notele care aparțin lui Noica însuși sînt însemnate cu asterisc și se află în subsolul paginii. Acolo unde am considerat de trebuință am tradus în paranteze titlurile din limba germană la care Noica face trimitere. Cele două sumare ale variantei inițiale — *Anti-Goethe* — le-am reprodus în *Addenda*. Comparînd sumarele *Anti-Goethe*-lui cu cuprinsul propriu-zis al *Despărțirii de Goethe*, cititorul își va putea face o imagine despre deosebirile dintre cele două variante ale cărții.

La transcrierea textelor celor două capitole am făcut actualizări, după modelul autorului din 1976. Totodată, am ținut seama de normele editoriale practicate în anii ’90 și, în special, de cele ale Editurii Humanitas.

Mulțumiri speciale adresez doamnei Mariana Noica și lui Gabriel Liiceanu pentru strînsa și armonioasa conlucrare, atît la ediția de față cît și în alte numeroase momente, pe parcursul a mai bine de un deceniu.

M. D.

PREFAȚĂ

Dacă e deschisă spre a se găsi în ea motive de a nu citi pe Goethe, atunci cartea aceasta poate fi închisă la loc. Ea vrea să sporească numărul celor care adîncesc pe Goethe și repudiază, ca atare, adeziunea cuiva ce, din bun-gust ori adîncime — în realitate, prea adesea din lipsă de armonie interioară ori din resentiment —[1], crede că nu are ce face cu el. Firește, devoțiunea muzeală ce i se acordă de obicei este nesuferită. Dar indiferența față de el poate fi ceva mai grav: nesocotință și dispreț față de sine.

Nu ai nici un pretext să-l ocolești: e cel mai lesne de cunoscut, cel mai amplu desfășurat și cel mai familiar dintre cei mari, căci peste tot, în opera sa, este vorba de el, adică de tine. Ai acces la el de oriunde: de la știință, artă și poezie, de la comunitate sau singurătate, de la antici sau moderni, clasicism sau romantism, înțelepciune sau nebunie. Poți spune limpede despre cîte un contemporan: iată cineva care nu s-a îndeletnicit cu Goethe. Aceasta înseamnă: nu s-a căutat pe sine, cu întreaga cultură din care face parte (în cazul culturii românești, cu o obligație în plus).

Dar, firește, a te căuta prin el înseamnă a te pierde îndelung în el. Abia de vreun veac, de cînd e dat *întreg* în vileag (după moartea nepoților săi, ce păstrau arhiva), poate fi el cunoscut așa, mai uman și mai deplin decît apărea contemporanilor. Nu poate fi citit, s-a spus adesea, decît în întregime — și, în fond, ce înseamnă lectura de opere, față de cea de autori? —, iar aceasta nu numai pentru că n-are

opere cu adevărat mari, sumative, nici pentru că este el însuși operă, ci pentru că e ca natura, întreg în orice parte a operei sale. Îți devine o încîntare să-l urmărești în notațiile acelea de amănunt care poartă cu ele, de fiecare dată, întregul („Otilia a ieșit azi să patineze", notează el la 8-I-1820 despre nora sa dragă, după boala aceea care-i primejduise viața, în a doua ei sarcină, cu micul Wilhelm, numit astfel în amintirea lui Shakespeare...), ca și să te înrudești prin el cu nenumărate lucruri, științe, mituri și oameni, încît să simți că tot ce-i era familiar lui îți devine așa și ție, pentru că omenescul prin care îl trăiește el este ca și umanul însuși.

Nimic să nu-ți fie străin, de vreme ce e goetheean. *Nihil goetheanum a me alienum puto.*[2] Există mulți creatori care să-ți dea seducția aceasta? Poate Goethe singur; căci este singurul geniu ce nu e deosebit de omul obișnuit. Toți ceilalți îți spun altceva, cum *trebuie* să fie lucrurile, în timp ce el îți spune cum sînt ele, cum le vezi și tu. Chiar dacă n-ar fi îmbogățit umanitatea, Goethe a ajutat-o să se elibereze și să se exprime. Între el și Eckermann, respectiv între el și tine, nu e decît o chestiune de grad. Reușita sa este de a veni *cu toată lumea* în cîmpul celor puțini. El și-a luat riscul și umilința platitudinii.

Ți-e astfel cel mai prietenos și familiar dintre genii. E unul care nu sperie, un monstru blajin. Cum au putut face învățații spre a-l confisca pentru ei, închizîndu-l în muzeul lor? Goethe trebuie reabilitat de aventura aceasta mumificatoare: trebuie restituit lumii largi, care să-l practice la propriu. El reprezintă o categorie a existenței, mai mult decît una a culturii scrise. Mai goetheean decît învățatul ce pune sub lupă felul poetului de a strînge în brațe frumusețile lumii este cel care gustă superior din viață, ridicînd da-ul spus lucrurilor pînă la o formă de *kalokagathie*. Umanitatea nu se poate lipsi de Goethe, dacă n-ar fi decît pentru că îl poartă în sînge, îi e prototip. Este un „fă ca mine" peste tot în existența sa. Numai cine nu s-a întîlnit cu adevărat cu el crede că e o impietate să vorbești despre o *Imitatio*

Goethi. Și e aproape de necrezut cum, cu mijloace atît de firești, fără plenipotență din partea „altei lumi“, fără adevăruri și fără nici unul din fulgerele sau nici una din făgăduințele de viitor ale profeților, omul acesta a putut să se ridice la treapta celor care să prescrie.

Atunci, de ce „despărțirea“ de Goethe?[3]

Pentru că este o amăgitoare făgăduință făcută de el; nimeni aci nu pare a fi făgăduit mai mult. E făgăduința de a da poezia, știința, filozofia, religia, așadar de a așeza pe om în ordinea sa adîncă — fără grimasa blestemului. *Aceasta* nu-i vei putea ierta și de aceea va trebui să simțim anti-Goethe: ți-a dat iluzia, sau ți-a dus pînă la un maximum iluzia ta de pămîntean, că poți să-ți deschizi cerurile doar surîzînd. Divinul este deja revelat, după Goethe. Totul îți poate apărea *de-a dreptul*, dacă ai ochi să vezi așa. În *Maximele și reflexiunile* sale, Goethe spune, la un moment dat, că surîde la ideea de a fi pierdut atîta timp cu ceva perfect rațional și evident, cum este teoria culorilor. Toată tensiunea aceea sufletească, iscată de lupta sa contra lui Newton, ca și strădania științifică respectivă, se rezolvă, așadar, într-un surîs.

Îți trebuie, după ce te-ai pierdut în Goethe, o negrăită tărie de a nu te lăsa cucerit de el, ca de linia celei mai mici rezistențe, a fericirii, poate a frumuseții, în orice caz a cunoașterii și înțelepciunii. Este ispita lucrului „de primă instanță“, încîntarea imediatului. Simți că trebuie să-i faci dreptate peste tot. (Aș fi vroit ca nimic din această carte să nu fi supărat pe Goethe, chiar dacă supără pe adoratorii lui.) Căci el are efectiv dreptate. Singura reticență pe care o vei resimți va fi aceea că în fața marilor probleme — absolut, tragic, filozofie, Dumnezeu și istorie — el nu are decît dreptate.

Din clipa aceea, chiar, încerci regretul de a nu putea rămîne la el.[4] În felul cum ne despărțim de oameni dovedim cît de mult îi îndrăgim; iar lui însuși timpul nostru i-ar putea spune vorbele ce le rostea el către Werther:

Tu să ne părăsești sortit, eu să rămîn...[5]

Dar te vei despărți *modelat* din mîinile lui — și atunci, mai poate fi o ofensă în a-l tăgădui?

Este, dimpotrivă, prea adesea o ofensă în a-l lăuda. Ofensă îți pare felul cum încearcă Thomas Mann să-l prezinte în 1932, în fața Academiei din Berlin, drept „reprezentant al erei burgheze"; căci pentru oricine Goethe va apărea mai degrabă ca avînd ceva din fenomenul uman originar, nu doar burghez.[6] Așa ceva nu mai e de dovedit; de aci trebuie plecat: *de ce* dă el sentimentul acesta de a fi umanul însuși?

Împuținare este în gîndul, nobil dar nedesăvîrșit, al lui Gundolf de a reduce totul la *Gestalt*[7]. Căci tema aceasta poate însemna mult pentru germanii din timpul lui Goethe, dacă e adevărat ce spune el asupră-le, cum că sînt *gestaltlos, formlos*[8]; dar prin ea însăși tema nu spune totul, ci trebuie susținută cu un gînd filozofic de dincolo de ea. Ea nu dă nici dezlegarea tulburătoarei enigme goetheene: de ce e creatorul acesta mare fără să aibă o operă cu adevărat mare?, cum nu dă nici tălmăcirea mai adîncă pentru unele opere în parte. Ce Goethe este acela în care, ca la Gundolf, *Faust II* are nevoie de tot felul de scuze justificative pînă la actul IV?

Dar, dacă aci e împuținare, ofensă adevărată este în lauda, lipsită de măsură, de care Goethe are parte adesea. Iată pe un Chamberlain[9] sau pe un Hildebrandt[10] socotindu-l unul din cei mai mari filozofi ai umanității, precursor genial, care a prevăzut pînă și radioactivitatea, unic printre poeți și „cel mai înțelept dintre oamenii despre care avem cunoștință".

Cum „înțelept"? Un ins care întoarce capul cînd vede trecînd un cortegiu funerar; unul care se înverșunează împotriva lui Newton cu orbirea cu care o face el; un ins care la 73 de ani vrea să se căsătorească cu o fată de 19 ani este el un înțelept? E smintit ca un zeu grec, asta da, se poate spune, dar nu un înțelept. E absurd să-l lăudați *așa*. Lăsați-l să apară în toată regeasca sa tinerețe, ca o vîlvătaie care, după ce renaște din cenușa maturității, nu se mai stinge; ca un foc mistuitor care — aci stă miracolul său — nu e și mistuire de sine.

Nici un fel de a-l lăuda pe Goethe nu-i face dreptate. Undeva toți cei care-l laudă trebuie să fie amabili și indulgenți — iar aci e adevărata ofensă. Titlul cărții de față poate fi o ofensă, dar cartea însăși nu este.[11] Doar contestîndu-l pe Goethe îi măsori grandoarea. Cartea aceasta nu-l contestă mai mult decît o face de pildă, pentru artă, criticul contemporan Richard Benz; dar încearcă să-l conteste mai adînc, deci să-l restituie mai adînc.

Goethe e un maximum uman pe linia sensurilor de primă instanță. Cu el poezia, știința, gîndirea și religia sînt fără un sens secund; totul se confirmă așa cum este, prin el. Aceasta înseamnă: el e *un maximum uman fără filozofie*. Aventura sa: ce se întîmplă omului cînd nu consimte filozofiei — ar trebui să fie hotărîtoare pentru oricine. Anti-Goethe, sau grandoare și mizerie a omului fără filozofie. Dar e aci omul absolut, în înțelesul acesta, straniu și totuși exact, de absolut ca desprins (*ab-solutus*) de orice absolut, omul pur și simplu, doar omul însuși.

Prin aceasta, tocmai, Goethe e în măsură să fascineze gîndirea filozofică, sortită să-l tăgăduiască. Căci natura pe care o consideră filozofia este omul, ce închide în el deopotrivă natura și supra-natura. Este — cu o vorbă care-i plăcea lui însuși — un *hic est aut nusquam quod quaerimus**, cu orice mare exemplar de umanitate; și de aceea se poate sta singur, cu un gînd filozofic, în fața acestei plinătăți umane pe care o reprezintă Goethe și opera sa. Singur a stat el cîndva în fața celor cinci cărți ale lui Moise, scoțînd acel straniu fragment de *Anti-Moise*. Nu poate fi făcut la fel cu el însuși? E destul să-l privești bine, pînă la a-l face străveziu, pentru a ajunge la un *Anti-Goethe*.

Poate că ceea ce face cartea de față din el e un simplu joc; poate ea l-a făcut, cu pripa gîndului filozofic ce o susținea, prea străveziu. În scheletul ei, cartea aceasta e ca și o „punere în formă“ a lui Goethe. Iar cîteodată el îmi apare

---

* *Aci este, sau nicăieri, ceea ce căutăm.*

atît de clar, încît sînt cel dintîi care să mă îndoiesc de cartea scrisă. Ce fel de Goethe este și acesta, care iese întreg, în evantaliu, dintr-un fenomen originar, ca aci, și care are aerul că se lasă pe deplin subsumat unui gînd filozofic, organizat și străin de el? E îngăduită atîta prezumțiozitate, care culminează în titlul cărții?

Dar Goethe n-a scris doar pentru savanții germani; a scris și pentru cafri. El nu e doar piesă de muzeu, ci [este și] solicitare vie. Ai *dreptul* să te ocupi cu el. Nu mai contează ce soartă are cartea pe care o scrii despre el. Ea *trebuia* scrisă — în pustiu, într-un ceas istoric nebunesc, în condiții de lucru primitive (doar cu o ediție completă și o duzină de comentarii în față), oricum, și poate tocmai așa, singur, cu Goethe în față. Căci dacă înaintea unui savant german nu poți să te simți, cînd scrii o asemenea carte, decît un cafru, e destul să te întorci spre Goethe pentru a te simți un om și autorizat să gîndești omul.

De la el vei fi învățat cel mai mult despre ideea de om, iar după întîlnirea cu el aproape că nu te vor mai interesa alte vieți, ca vieți: ele sînt simple fragmente din existența lui Goethe. Tocmai din perspectiva, străină de el, a unui gînd filozofic, ca acela de față[12], și tocmai din afara lumii germanice, căreia el îi e prea mult spre a-i fi esențialul, poți avea iluzia de a reuși să spui ce este el, sau măcar ce *îți este*.

În el umanul ne apare la o asemenea putere încît, dacă ar trebui ales cineva care să ne reprezinte înaintea zeilor, l-am putea alege pe el. Un Platon știe prea puține despre lumea de jos; un Leonardo știe mai mult să *facă* decît să spună; un Kant — dar, mai întîi, acesta e rău conformat trupește. Trebuie ales Goethe. Dacă lumea ar sta să dispară, el ar putea-o reface și păstra în arca sa, ca Noe[13]; și tot ca acesta, ar ști să rezume făptura în fața Făptuitorului. Acesta este felul de a spune Anti-Goethe al cărții de față.

Atunci, încă o dată: de ce *Anti*-Goethe? Pentru că trebuie să-l preferi — și să-l părăsești. Cînd însă vei alege în el, ca într-un Noe, pe cel care să rezume umanitatea, vei

înțelege că aci se despart apele. După el a venit potopul, pe care el nu-l mai putea înfrunta. N-a mai fost, de astă dată, potopul firii, ci acela al omului. Au venit matematismul, de o parte, și de alta istorismul, conștiința istorică, disoluția aceasta în devenirea istorică, al cărei înțeles Goethe nu-l mai avea.

Este una din cele mai surprinzătoare și nefaste consecințe ale „indulgenței" față de el, deprinderea de a se trece cu seninătate peste atitudinea lui negativă față de istorie. Dar aci stă jumătate din lumea care-i urmează; aci sfîrșește contemporanul său Hegel, și de aci începe astăzi reintrarea în ordine, stăpînirea de sine: de la consimțirea la istorie și asimilarea ei în problematica devenirii, sau, cu un Heidegger, în cea a „timpului" și ființei. Restul, cealaltă jumătate, o dă cultura de tip matematic.

După Goethe a venit potopul, cu atîtea forme și consecințe pe toate planurile: istorismul însuși în cunoaștere, conștiința devenirii istorice pe plan politic, angajarea absolută a științei în tehnic, ca mijloc de efectivă dominare a naturii, iar în prelungirea acestei angajări, saltul fără precedent în creșterea populației, declinul calului și sfîrșitul civilizației pe bază de roată. Dar ce sînt toate acestea, oricît de eterogene par, decît ieșirea din imediat, intrarea într-o lume a *mijlocirii* necesare? Astăzi lumea nu mai este, pe nici un plan, un *de la sine*; trebuie gîndită, mijlocită, stăpînită conștient. Iar cînd Herder descria perspectiva aceasta a umanității, Goethe spunea: „Poate va fi așa, dar atunci omenirea va deveni un sanatoriu."

Cine nu are nimic de opus lui Goethe recunoaște că, mai curînd ori mai tîrziu, e sortit să trăiască în sanatoriu. O spune, sub nenumărate forme, Nietzsche, care — lucrul nu s-a arătat îndeajuns — ține de Goethe în așa măsură încît un Anti-Goethe ar fi, prin el însuși, jumătate dintr-un Anti-Nietzsche. Dar o spune, mai strident, un profet minor de ieri abia, Spengler, care se așază deplin, mărturisit, provocator, sub autoritatea lui Goethe: umanitatea occidentală, spune acesta, a intrat în faza de simplă *civilizație* și, astfel,

în cea de *zoologie organizată.* Oricît ar fi acesta din urmă un profet minor, nu s-a lichidat cu el încă în Occident; deceniile ce i-au urmat nu l-au dezmințit total acolo. Nu este, atunci, timpul să se ia în cercetare, dincolo de el, răspunderile și înțelesurile lui Goethe, în numele cărora o parte din umanitatea de azi, tocmai cea occidentală și prosperă, pare a se cufunda în zoologie?

Dar prezența lui Goethe este mai adîncă decît în aceste două cazuri; e aproape o permanență, în conștiința larg contemporană. Cu el, care afirmă anistoricitatea însăși, se înrudesc tocmai cei care au gîndit istoricismul. Căci refuzînd istoria și spiritul istorist, Goethe a sfîrșit totuși, cu viziunea sa organicistă, la istorii închise; iar teoretizărilor sale, care vor să desființeze mijlocirea, li se opune propria sa existență, pe care singur și-o înțelege și redă în *mijlocitul* ei, ca o splendidă devenire întru ființă a persoanei umane.

El a trăit ceva și a teoretizat altceva; „ce trăiești e mai bun decît ce scrii", i-au spus-o chiar contemporanii săi. De aceea, el a putut fi prezent în conștiința celor vii filozoficește, de-a lungul întregii filozofii recente a culturii; sau, dacă nu a fost conștient prezent, ca la un Spengler, de vreme ce teoretizările sale erau insuficiente, a figurat în cultură ca și o divinitate căreia, fără a-i înălța un cult, e totuși bine să i te închini din cînd în cînd.

Fiecare, aproape, s-a simțit dator să invoce pe Goethe măcar cu un citat, ca și să se întoarcă spre el, în mijlocul haosului, cu nostalgie. Nici nu ne dăm bine seama întotdeauna cît Goethe este, nu numai în temele noastre cele mari, dar chiar în atitudinile noastre de fapt, de pildă în amestecul contemporan de toleranță și intoleranță, sau în religiozitatea unora fără religie și filozofarea noastră fără filozofie. Sîntem îmbibați de Goethe. Iar cînd el nu răzbește pînă la suprafața gîndurilor și atitudinilor noastre, rămîne în fiecare — fie că-l cunoaștem ori nu — *Goethe*-le *lăuntric*, respectiv ispita imediatismului. În imediatism a triumfat Goethe, iar limitele acestui triumf — pe care le-a

arătat veacul al XX-lea — vor să le descrie paginile ce urmează.

Veacul al XX-lea este, atunci, eroul cărții, deopotrivă cu Goethe. Căci veacul acesta a ieșit din imediatism, dar iată, uneori pare să-l regrete. Îl caută peste tot, crede că-l poate regăsi peste tot, și în Apus se osîndește singur. Toate excesele pe care și le denunță el — orășenizare pustietoare, degradarea naturii, pierderea oricărei spontaneități, armonii și sănătăți creatoare — au fost anticipate de Goethe. Dar timpul nostru, plin de constrîngeri, crispări și netihnă, este el o aberație ?, o criză faustică a umanității dinaintea intrării ei în ordinea sanatoriului ?

Cartea aceasta vrea să spună, pentru cei din Occidentul ce l-a produs pe Goethe: iată cum arată lumea noastră fără o conștiință filozofică. Goethe poate fi admirabil fără conștiință filozofică, în măsura în care natura, imediatul și grația sînt cu el. Faust nu mai este. Lui i-ar fi trebuit o bună întîlnire cu gîndirea speculativă. Altminteri, riscă să fie — ca o bună parte din umanitatea occidentală care l-a produs — mort spiritualicește.*[14]

---

* Interpretarea ce urmează, în particular cea a lui *Faust*, confruntă pe Goethe cu prima jumătate a veacului al XX-lea. Ea a fost întreprinsă în jurul anului 1950.[15]

Introducere

DESPRE ESENȚA PRIMĂVERII[1]

Goethe s-a stins din viață în ziua de 22 martie 1832. „În ce zi sîntem ?", întrebase el în dimineața aceea. Și cum i se răspundea: în 22 martie, el murmură: „Așadar, a început primăvara" ... Ceva în ființa sa va fi surîs la gîndul că Firea îl asista pînă în ultima clipă. Începea primăvara alături de el, așadar totul reîncepea. El nu cunoștea altă lege mai înaltă decît reînceputul. Îi plăcuse mult vorba unui francez: *L'amour est un vrai recommenceur !*[2]

Așa era și firea pentru el. Avea acum să se refacă totul, reînființînd în lume primăvara. Din nou avea să vină un Mai, ca anotimpul prin care începea *Werther*, imnul primăverii, cînd ai vrea să fii un simplu gîndac, spre a putea pluti în voie în marea de miresme. Și va mai fi, de bună seamă, cineva care să simtă tot ce resimțise el, cînd cîntase în *Mailied*:

Es dringen Blüten
Aus jedem Zweig
Und tausend Stimmen
Aus dem Gesträuch,

Und Freud und Wonne
Aus jeder Brust.
O Erd, o Sonne!
O Glück, o Lust ![3]

Nu se poate sfîrși decît într-o zi de 22 martie, la drept vorbind. Trebuie să ai certitudinea că lumea știe să se refacă,

pentru a accepta desfacerea aceasta a ei în tine. Götz von Berlichingen, primul erou al lui Goethe, sfîrșește într-o zi de primăvară: „Pomii poartă muguri și toată lumea nădăjduiește.“ Faust, ultimul erou al lui Goethe, sfîrșește cu o primăvară a umanității, cu zorile altei lumi în suflet. Ce ușor sfîrșesc ființele care s-au împlinit, în clipa cînd au pus pe lume ceva purtător de viitor, ca un 22 martie!

Goethe ar fi putut-o resimți, în definitiv: crease, dăduse sensuri lumii din jurul său, încorporase valori pînă la această desăvîrșire umană care e transparența. Putea oricînd sfîrși după ce încheiase *Faust II*, o mărturisea singur. Dar era în el o veleitate mai adîncă și o participare mai vastă. „Am socotit întotdeauna că lumea are mai mult geniu decît mine“, spunea el. Ceea ce îl însuflețea, pînă la urmă, era gîndul că omul și cultura sînt încoronarea firii. Simțea că totul, și el însuși laolaltă cu totul, era purtat de o demonie mai cuprinzătoare, a cărei expresie imediată și inocentă era primăvara. Dacă însă toate începuturile puse pe lume de el îl ajutau să sfîrșească împăcat, începutul acesta la propriu, 22 martie, era pentru el ordinea însăși.

De fiecare dată așteptase primăvara. „Astăzi serbăm renașterea Soarelui; de azi încolo ziua începe să crească“ — rostește el într-un 21 decembrie. Participa direct la tristețea firii, iar așa cum scăderea zilei îi aducea o scădere de vitalitate — cine nu o resimte? dar cine o resimte cu atîta luciditate? —, revenirea primăverii concrete îl reînsuflețea. O spune lui Soret, sau cancelarului Müller, sau lui Eckermann, sau lui Zelter, prietenii săi de bătrînețe, așa cum o spusese prietenei sale de tinerețe Auguste Gräfin zu Stolberg, vorbindu-i despre un Goethe îndrăgostit, în *Biberfrack*, strivit de societatea aleasă a logodnicei sale Lili, și adăugînd: „Dar este și un alt Goethe, care, la suflarea vîntului de februarie, presimte primăvara ce-i va deschide curînd lumea sa largă...“

I-ar fi trebuit, în fond, o primăvară veșnică. Îl exaspera faptul că trebuie să te recreezi și să te întărești vara, așa

cum făcea el spre bătrînețe, la Karlsbad ori altundeva, spre a putea suporta iarna. Avea nevoie de viață peste tot în jurul său, ca răspuns la viața din sine. Într-o zi de iarnă, la 70 de ani trecuți, cere cancelarului Müller (în convorbirea de la 2-X-1823) să-i organizeze un cerc zilnic, o reuniune statornică, un fel de *ewiger Tee*[4] aci, chiar în casa sa, unde el ar putea apărea sau dispărea după voie. Vroia să știe oameni acolo, lîngă el, ca o „candelă veșnic aprinsă", cum se rostește el singur. Așa ar fi avut el nevoie de un *ewiger Frühling*[5], la care să poată recurge oricînd spre a se regenera, reîntineri.

Dar, pentru că alături de el candela nu rămînea statornic aprinsă, el o păstra așa în el. Iar setea aceasta concretă de primăvară, obsesia tinereții veșnice se înstăpîneau asupra sa în așa măsură încît păreau să triumfe pînă și în ființa sa fizică, transfigurînd-o. Să fi fost oare o iluzie a lui Eckermann și a lui Friedrich, valetul, aceea cum că trupul său neînsuflețit era frumos? Chiar dacă așa s-ar fi întîmplat, ce adîncă trebuie să fi fost setea de tinerețe a lui Goethe spre a putea sugestiona pe Eckermann într-atît încît să scrie pagina cea mai emoționantă din hagiografia laică: „Friedrich trase giulgiul deoparte și rămăsei uimit de splendoarea dumnezeiască a acestor resturi pămîntești.[6] Un om desăvîrșit se afla, în toată frumusețea, înaintea mea, iar încîntarea pe care o resimții mă făcu să uit pentru o clipă..." Uitase că omul nu mai era viu. Îl încîntase neînsuflețitul.

Cum se poate scrie așa ceva? Despre cine? Doar despre sfinți. Era ultima pubertate a lui Goethe, pubertatea sfinților, primăvara, prospețimea trupească triumfînd în el peste moarte. Numai că, în timp ce parfumul trupurilor de sfinți e ca și o mireasmă a unei lumi de dincolo, aci cu Goethe era toată răzvrătirea și tot triumful primăverii, care nu vrea să știe decît de ceea ce este aci.

*

Undeva Goethe regretă că nu există expresia *Volkheit*[7] de la *Volk*, aşa cum există *Kindheit*[8] de la *Kind*.* Se va fi gîndit vreodată la *Frühlingheit*, primăveritate? Sfîrşitul său de viaţă, care ar putea fi cel mai bun început pentru biograful său spiritual, dă parcă poarta de intrare în existenţa aceasta familiar-enigmatică. Cu primăvara, care îl însoţeşte de-a lungul întregii vieţi, care e alături de el, în inima lui, în trupul lui, la fel cum e în opera lui, un prim înţeles începe să prindă contur. Ce este ea? Şi cum de putea fi ea atît de mult pentru Goethe?

Primăvara înseamnă frumuseţe, desigur, iar frumuseţea l-a fascinat întotdeauna pe Goethe: cine n-ar reţine ca semnificativ faptul semnalat de biografi că la trei ani, aflîndu-se cu alţi copii, el începe să plîngă la vederea unui copil urît printre ei? Dar frumuseţea nu e atribut esenţial al primăverii. Goethe o întîlneşte peste tot, în natură şi în cultură, sub alte chipuri decît cele ale primăverii. Şi apoi, frumuseţea primăverii are ceva precar în ea. Oricît ar fi îndrăgit el *clipa*, oricît ar exclama cu Ganymed,

De te-aş putea cuprinde
În braţu-acest!

sensul frumuseţii trebuie totuşi să fi fost unul de permanenţă şi pentru el.

Atunci, să fie tocmai precarul esenţa primăverii? Trimiterea aceasta către altceva, pro-misiunea, tinereţea în fond, acestea să-l reţină în ea? Dar pentru el primăvara e o valoare în sine, ca şi tinereţea. Nu prin caracterul ei de promisiune, ci prin ceea ce înfăptuieşte, nu prin roadele la care duce, ci prin înflorirea ei îl fascinează ea. „Toţi sîntem copii, exclamă Werther, copii mari sau copii mici, dar Dumnezeu nu-i

---

* *Aus Makariens Archiv*, vol. XLI al ediţiei Propyläen, p. 395. În lipsa altei indicaţii, este citată ediţia Propyläen.

preferă pe cei dintîi!" Tinerețea, ca și primăvara, îi este o lume închisă, rotunjită, o formă de desăvîrșire. Ele nu trimit spre altceva; sau atunci, dacă este totuși în ele o precaritate și dacă trebuie să trimită spre ceva, trimit spre ele însele. Tinerețea e o promisiune de tinerețe, primăvara o promisiune de primăvară. Viața nouă duce la viață nouă. De vreme ce miracolul a fost posibil odată, va mai fi.

Acum, poate, sîntem mai aproape de esența primăverii. Ce e cuceritor și unic în primăvară nu e faptul frumuseții; nu e nici al frumuseții precare, făgăduitoare, tinerețea; e mai degrabă reîntinerirea, revenirea. Esența primăverii e de a reveni. Celelalte anotimpuri nu revin: ele sînt *readuse* de primăvară, readuse firesc, necesar, aproape logic. Dacă pui primăvara, celelalte decurg: floarea din mugur, rodul din floare, sămînța din rod, risipirea din sămînță — și ce rămîne în urma risipirii decît veștejirea? Toate se înlănțuiesc firesc: vara, toamna, iarna; dar primăvara? Ce necesitate o aduce după iarnă, ce înlănțuire? Ea e nefirească, e *nefirescul înăuntrul firii*, acesta e miracolul ei. Și de aceea, ea nu e un anotimp între anotimpuri, așa cum ne pare cînd nivelăm, cu limbajul nostru, lucrurile, aducînd uniformizarea cantității și aci, diviziunea după unități egale (cele *patru* anotimpuri). Ea nu e un simplu anotimp, e anotimpul, cercul timpului. Numai începuturile, tinerețile revin. Dar dacă esența ei e de a reveni, ea este cu adevărat eterna reîntoarcere a ceea ce nu poate rămîne. De cîte ori nu se va fi spus acestei clipe, o dată cu poetul: *Verweile doch!*[9] Și pentru că e van să-i ceri să rămînă, ea fiind ceva ce nu poate să rămînă — o vei invoca: o, revino, repetă-te.

Miracolul acesta al reîntineririi, esență a primăverii celei nefirești, l-a însoțit de-a lungul întregii vieți pe Goethe. Nu se mai sătura parcă privindu-l sau trăindu-l. Prietenia sa cu Schiller îi apare drept *ein neuer Frühling*[10], iar prietenii săi mai tineri îi sînt tot atîtea primăveri. Căci îi place să se înconjoare de prieteni mai tineri, sau măcar le urmărește destinele. Adesea, ei sînt fiii prietenilor săi, prietenii săi reîntineriți

(„Oamenii tineri sînt noi priviri aruncate de natură“, spusese el, vol. XLV, p. 56).

Ce delicat, ce duios capitol este prietenia sa cu Fritz von Stein, fiul celei despre care spunea că fusese, într-o altă viață, sora sau poate soția sa. Urmărește pe fiul lui Herder, Sigmund, chiar atunci cînd nu se mai înțelege bine cu părinții lui, sau pe C. Jacobi, nepotul prietenului său de altădată, scriindu-le pe un ton moralizator, dar niciodată rigid bătrînesc. Se interesează mai tîrziu de Karl Schiller, fiul marelui său prieten, ori de cel al lui Knebel, cel mai vechi prieten al său, așa cum își va coborî privirea cu interes, dar nu fără oarecare neliniște, asupra fiului doamnei von Schopenhauer, Arthur.

În toți vedea parcă o altă formă a aceleiași primăveri. Îl atrag cei tineri, așa cum îl atrăgeau pe eroul său, Werther, copiii: „Inimii mele copiii îi sînt cel mai apropiat lucru de pe lume!“ Se lasă fascinat de miracolul reîntineririi pe întreaga scară a valorilor umane, de la bucuria elementară a celor cinci simțuri față de carnalul primăverii și pînă la credința în nemurirea prin repetiție a sufletului. Cîtă forță, încă o dată, trebuie să fi fost în ființa lui Goethe cînd invoca acest miracol, pentru ca bietul Eckermann, tovarășul său de bătrînețe, să se îmbibe întreg cu mitul reîntineririi. Și ce extraordinar de goetheean este visul acela al lui Eckermann, umbra poetului!

În ajun — sînt convorbirile din 11 și 12 martie 1828 —, Goethe îi vorbise despre Napoleon și productivitate. La 79 de ani el nu slăvea altceva decît productivitatea; și pentru că mai ales în tinerețe ești productiv, octogenarul Goethe face încă un elogiu tinereții. Dacă ar fi prinț, spune el, ar alege în jurul său doar tineri. — Că și cei bătrîni pot fi uneori productivi, insinuează amabil, timid ironic, discipolul, ca și cum ar fi vroit să-l dezmintă pe Goethe cu propriul său caz? Dar, vine replica, asemenea oameni nu trăiesc decît *eine wiederholte Pubertät*[11], asta e tot, în timp ce alții sînt tineri o singură dată.

Tot tinerețea, o simți bine, este cea care explică lucrurile la Goethe, cînd e vorba de acțiune, productivitate, creație. Cel mult i se poate adăuga, după el, o influență favorabilă externă, cum ar fi înrîurirea stenică a forțelor mării asupra omului, ceea ce face ca popoarele insulare să fie mai active și mai productive decît cele continentale. Nu cumva, spune discipolul, îți poți spori forțele productive bînd și cîteva pahare de vin? Dar platitudinea îl stăpînește pe Eckermann doar în stare de veghe; căci în aceeași noapte va avea visul acela adînc, pe care-l va istorisi cu pietate lui Goethe, ca și cum i-ar restitui ceea ce acesta îi dăduse.

Plimbîndu-se pe malul mării cu cîțiva prieteni, se făcea că se treziseră dintr-o dată pe o insuliță în larg. „Trebuie să ne dezbrăcăm și să înotăm pînă la mal", spune unul dintre prieteni. — „Voi, da, sînteți tineri și buni înotători, intervine Eckermann; dar eu?" — „Dezbracă-te și-ți dau trupul meu", spune altul. Și, într-adevăr, intrînd în apă se simte *altul*. Ajuns la mal constată că prietenul care-i luase trupul întîrzia. Cînd în cele din urmă apare și el, ceilalți îl îndeamnă pe Eckermann să-și contemple trupul anterior. El șovăie, la ideea că n-are să-i placă și mai ales că va trebui să revină la el; se uită totuși și-l vede pe celălalt crescut, întinerit. „Să fi acționat forțele originare ale mării?", se întreabă el. Dar nu vrea să schimbe din nou trupul. „— Cum te simți în mădularele mele?", îl întreabă el pe prieten. — „Foarte bine, ca și înainte", îi răspunde acesta; „rămîi dacă vrei în trupul meu." Iar el se bucură și, simțindu-se intact sufletește, are impresia că realizează pe viu neatîrnarea sufletului de corp, obținînd astfel putința unei alte existențe, în alte mădulare.

E, fără îndoială, o pagină din Goethe în visul acesta al lui Eckermann. Simți acum bine cît de seducător și răscolitor trebuie să fi fost gîndul poetului, încrederea aceea exaltată în revenirea primăverii și în repetiția pubertății, pentru ca discipolul să fabuleze. „Căci îmi vei acorda, îi spune el, ți-ar fi fost greu să născocești în stare de veghe ceva atît de straniu și de reușit." Pentru el, Goethe, nu era însă ceva

straniu: era doar concretizarea și împletirea cu tema mării a gîndului său statornic că tinerețea e valoarea supremă; și că acolo unde nu poți spune: „o, rămîi“, vei putea spune: „o, repetă-te“.

Este, atunci, momentul să părăsim umbrele lui Goethe și să adîncim fenomenul în el însuși. Ni se pare că *aci* e de căutat calea către goetheitate, către *das Goethetum*[12], cu expresia comentatorului său Gundolf.

Tinerețe, tinerețe veșnică, în lipsa ei: reîntinerire. Primăvara înseamnă reîntinerire, foarte bine. Dar ce este tinerețea? Nu i se pot desfășura treptele? Și nu se poate vădi, arătîndu-se de unde începe și unde sfîrșește ea, de ce este tinerețea valoarea supremă pentru Goethe?

Găsim *cinci momente* în conceptul goetheean de tinerețe, iar fiecare din acestea, adîncit, ne-ar da cîte o temă fundamentală a *Weltanschauung*-ului[13] său. Tinerețea ne va apărea astfel drept *fenomenul originar* al acestei viziuni despre lume, și din tinerețe se vor desface principalele ei înțelesuri. Cele cinci momente sînt: bucurie, sănătate, înțelepciune, productivitate, nemurire.

Bucurie. Tinerețea este, în primul rînd, triumful „aci“-ului, iar Goethe nu vrea să știe altceva decît despre aci. Se bucură și slăvește ca un păgîn, spune el, tot ce e al pămîntului. Dar nu e prea mult spus „ca un păgîn“? El e doar un fericit, la început, doar un logodnic. Există zile în care nu simți păcatul: totul e ușor, aerian, nevinovat. Atunci te poți bucura; și primul atribut al tinereții goetheene este cel elementar: bucuria.

Nu încape îndoială că omul acesta a avut vocația fericirii. Oricît ar spune el la bătrînețe că, din clipa cînd trecuse Ponte Molle, de cînd se întorsese din Italia, nu mai avusese *o zi* fericită, el păstra tot timpul măcar înțelesul bucuriei și știa s-o slăvească. Nimic nu-i inspiră invidie — spune el, și se mîndrește că nu încearcă acest sentiment —, afară de

tinerețea altora (concretizată într-un șirag de dinți tineri...), lucru care-l pune la grea încercare.

Nu jinduiesc nimic, las tot să fie...
Dar fără jind dinți tineri să privesc
I-e greu de tot bătrînului din mine.

(*Zahme Xenien*, cartea a IV-a).

Dar jinduiește după tinerețea altora în bun cunoscător. El nu este, ca fratele fiului risipitor, invidios fiindcă *nu* a cunoscut bucuria, *invidios din curiozitate*; e fiul risipitor însuși, care s-a bucurat și veselit cu adevărat. Natura, teatrul, cărțile, prietenii, prietenele și iarăși natura apar în viața lui Goethe, ca tot atîtea prilejuri de fericire. Pagini întregi din *Dichtung und Wahrheit* (*Poezie și adevăr*) sînt ca și un imn al bucuriei. „Toate fericirile vin deodată, nici una nu vine singură", așa începe un capitol al cărții și așa simte Goethe însuși.

Ce sigur, ce provocator de sigur este el de destinul său luminos! Cînd cîntărețul cel bătrîn din *Wilhelm Meister* vine să spună, cu un accent de tragedie, că aduce nenorocire în jurul său, Wilhelm îi spune: „Rămîi, întovărășește-te fericirii mele și vom vedea care dintre genii e mai tare, geniul tău cel negru, sau geniul meu cel alb." La fel, Goethe însuși, trimițînd prietenilor din țară o scrisoare în plicul pătat de lava Vezuviului, adaugă: „Nu vă temeți că am vreun risc, oriunde merg, eu sînt în siguranță" (*Italienische Reise — Călătorie în italia* —, Festausgabe, p. 209).

Este în el o vocație de fericire atît de clară încît îți apare ca o ciudățenie să-l vezi transformat de oamenii de cultură în piesă de muzeu și studiat în consecință. În realitate, oricine gustă superior din viață e mai goetheean decît simplul cunoscător și *filolog* al lui Goethe. Ești goetheean cînd accepți înțelesurile *directe* ale vieții și te deschizi cu încredere și dragoste lumii. De aceea, altundeva decît în cărți vei întîlni felul acela de a se lipi de lucruri, care făcea prețul fericirii lui Goethe. E vorba de o fericire la propriu, una de logod-

nic. Starea de logodnă singură poate deschide atît de mult lumea pe cît i se deschidea sieși și eroilor săi. Dintr-o dată crezi acum în lume și-i consimți, pentru că îți consimte. Totul ți-a devenit aliat. Te înțelegi și împrietenești cu lumea; îi surîzi și, iată, îți surîde.

Ca și primăvara ori tinerețea, sau o dată cu ele, starea de logodnă e un *în sine*. Ea nu duce cu necesitate la altceva, așa cum tinerețea nu duce cu necesitate la maturitate. Sînt forme închise, bucurii pline, împliniri — pe care Goethe așa le-a înțeles și trăit. Cît de senin trece prin viață logodnicul din el... Istoricii literari se străduiesc să-i justifice infidelitățile cînd, vorba comentatorului său Simmel, el era necredincios femeilor pentru că-și era credincios sieși. *Ich bin dein*[14], scrie el către Frau von Stein, plecînd pentru doi ani în Italia și pentru totdeauna de lîngă inima ei.

Fusese, în tinerețe, ca și logodit cu Annette; logodit, cel puțin pentru ceilalți, cu Friederike; logodit în absolut cu logodnica altuia, Lotte (ca și cu Maximiliane), care-i vor sugera *Werther*; logodit în formă cu Lili, pentru ca, spre miezul vieții, să retrăiască starea de logodnă cu soția altuia, Marianne, sau la 73 de ani să-și închipuie posibilă logodna cu cei 19 ani ai Ulrikei. Cu excepția ultimei afecțiuni, pe care vroia s-o ducă pînă la capăt, pînă la căsătorie, tocmai pentru că era ultima a vieții sale, *el* a fost cel care s-a desprins, în clipa cînd starea de logodnă nu mai era cu putință.

Să fi avut atîtea remușcări, părăsind pe Friederike, încît să-i transfigureze suferința sub chipul lui Gretchen din *Faust*, cum s-a putut spune? Să fi suferit el chiar atît de mult mai tîrziu, la despărțirea de Lotte, pe cît suferea Werther? S-ar simți, în ceasurile fericirii lui, că nu logodnica importă, ci restul; nu logodna *aceasta*, ci starea de logodnă. El e dinainte sub harul acestei stări, iubește dinainte de a fi întîlnit ființa care să-i dea conștiința îndrăgostirii.

Îți purtasem chipul drag cu mine
Dinainte-adînc în piept

(*Dichtung und Warheit*, Festausgabe, p. 232).

De aceea, ce bogată, ce adevărată e prima parte din *Werther*, în care eroul iubește și transfigurează în dragostea sa totul, înainte de a întîlni pe Lotte care să dea un miez exaltării sale; cît de viu e totul — față de partea a doua, unde simți literatorul, psihologul, dramaturgul. Partea a doua din *Werther* e doar *necesară*, psihologic și logic; și de vreme ce e doar necesară, devine inutilă; pe cînd dincolo, totul e inventivitate. Este un imn al primăverii, s-a spus, dar este, încă mai lămurit, unul al stării de logodnă. Iubitele pot apărea, ca Friederike, sau pot întîrzia, ca Lotte; eroul le poate părăsi sau li se poate jertfi — nu importă. Prin ele, moment provizoriu de fixație a unei stări de fericire, este altceva care se rostește. Iar dacă este totuși un orizont de tristețe, aproape de tragic, în bucuria asta, e tocmai pentru că în ea granițele ființei individuale se pierd, ființa se lasă prinsă, cuprinsă, învăluită de altceva.

Aci se întîmplă conversiunea aceea adînc semnificativă, care e deopotrivă a lui Goethe și a eroilor săi: masculinul se transformă în feminin și sfîrșește la pierderea de sine. Fericirea sa este una de împlinire în *tot*, bucuria sa e, pînă la urmă, cosmică. Logodnicul acesta prin excelență devine logodnică, Ganymed, alesul lui Zeus. Către cine se pleacă norii ?, se întreabă în exaltarea sa Ganymed:

Se pleacă norii de-o parte,
Se pleacă de-o parte,
Se-nclină dorinții, iubirii,
Mie! Mie!

Către el! El este mireasa pe care o va răpi destinului său pămîntesc Zeus. Iar așa cum se simte Ganymed:

îmbrățișînd îmbrățișat,

așa este înregistrată și experiența goetheeană a bucuriei, în același timp cuprinzătoare și cuprinsă. „Căci, la ce slujește toată această risipă de sori și de planete…, de lumi apuse și lumi însuflețite, dacă în cele din urmă nu e nici un om fericit care, fără să-și dea seama de propria-i existență, să se bucure ?“

Sănătate. Bucuria, acest prim atribut al tinereții goetheene, ține și totodată trimite la o altă valoare, care și ea e caracteristică ethosului descris: sănătatea. Bucuria tinereții, solidară cu sănătatea acesteia, vine să sporească sănătatea, afirmînd-o. Goethe, care îndrăgea excursiile, călăritul, chiar spada, patinajul, vînătoarea, ar fi fost ultimul care să dezaprobe frenezia sportivă a lumii de mai tîrziu. Numai că sănătatea fizică e doar jumătate de sănătate pentru el; sănătatea *sufletului* importă, iar în această privință bucuria este încă hotărîtoare; nu spune călugărul acela din *Götz*... că bucuria este mama tuturor virtuților? Și iată-l pe Goethe închinîndu-se sănătății, cultivînd-o și predicînd-o.

E izbitoare, în această privință, fuga sa de morbid, la propriu și la figurat. Se îmbolnăvește sistematic ori de cîte ori se sting din viață prietenii săi cei apropiați: Schiller, ducele, ducesa mamă. La moartea celei din urmă, Eckermann e surprins să-l găsească senin, discutînd despre lucruri străine, ceea ce face pe discipol să-l vadă drept o ființă *de format superior*, netulburată de durerile pămîntești. Pare a nu ști că la Goethe e o adevărată tehnică de a refuza să ia contact cu durerea, în așa fel încît unui prieten care-i scria despre nenorocirea ce i se întîmplase, el îi răspundea, în loc de consolare: „Plînge-mă, te rog, mai degrabă pe mine că trebuie să aud atîtea nenorociri.“ Alteori, refuză să intre în catacombele de la San Sebastian, sau să viziteze cu Marele Duce o casă de nebuni, din aceeași repulsie față de morbid. O singură morbiditate nu-i va repugna: aceea de-a contempla craniul frumos, presupus al lui Rafael, sau, mai tîrziu, cel al lui Schiller. Dar aci erau în joc *alte* valori.

La fel îi repugnă maladivul sufletesc. Se duce, în tinerețe, doar cu reticențe și distantă compătimire (vezi *Campagne in Frankreich*, Festausgabe, p. 147) să viziteze pe tînărul cărturar Plessing, care scrisese autorului lui *Werther*, fără să-l cunoască, despre tulburarea sa lăuntrică. Se desprinde cu hotărîre de *Sturm und Drang*, la obîrșia căruia totuși este. Mai tîrziu, va considera romantismul o formă a *mala-*

divităţii, în timp ce clasicismul, pe care-l revendica pentru sine, îi părea una de sănătate.

Condamnă tot ce e sumbru, tot ce ţine de suferinţă, nu numai în viaţă dar şi în artă, ba chiar în religie. Îl revoltase să vadă că nu găsise la Strasbourg nimic mai potrivit pentru întîmpinarea tinerei Maria Antoinetta, în drum spre Paris şi destinul ei, decît tapiseria aceea cu istoria funestă a lui Iason şi Medeea. Mai tîrziu resimţea *o durere fizic-estetică*, declară el (*Campagne* ..., ed. cit., p. 444), citind opera *Armer Heinrich* de Brüschning, cu povestea unui tip lepros pentru care se sacrifică o fată. Goethe pretindea că doar la atingerea unei asemenea cărţi se simţea contaminat. (E ca şi cum astăzi n-ai putea citi, pentru un asemenea motiv, *L'annonce faite à Marie*, de Claudel.)

Pînă la sfîrşitul vieţii păstrează această repulsie, condamnînd în numele ei pe Victor Hugo — ale cărui debuturi îl cuceriseră — pentru tot sumbrul din *Notre-Dame de Paris*. Mărturiseşte că un Kleist i-a inspirat întotdeauna *înfiorare şi repulsie*, întocmai unui corp, frumos intenţionat de natură, dar care ar fi fost atacat de o boală incurabilă (vol. XXXIX, ed. Propyläen, p. 63). Ce ar fi spus de Hölderlin, ceva mai tîrziu? Iar ceea ce este mai izbitor este că fuge chiar de maladivul din sine. Nu reciteşte *Werther* decît o singură dată, iar cînd vede că opera place mult francezilor şi e întrebat de un francez dacă nu mai scrie aşa ceva, exclamă: „Să mă ferească Dumnezeu să mai fiu ispitit şi să mai fiu în stare să scriu aşa ceva!“ (către Frau von Stein, 2-XI-1779).

Fuga de morbiditate nu e decît aspectul negativ al sănătăţii goetheene. Goethe are din plin un sens *pozitiv* pentru ea, din nou atît la propriu cît şi la figurat. Iată, tocmai în legătură cu *Werther*, ce direct se exprimă sănătatea sa la propriu. După douăzeci şi ceva de ani de la publicarea operei, el scrie lui Kestner, la 16-VII-1798, soţul lui Lotte cea reală — căci rămăsese în corespondenţă cu ei, în ciuda unor trecătoare nemulţumiri iscate de apariţia unei cărţi atît de veridice —, trimiţîndu-i în glumă un şnur cu dimensiunea

taliei sale de acum. „Lumea spune că m-am îngrășat“, exclamă acest Werther ajuns la 50 de ani; și el cere celuilalt, rivalul, să vadă dacă se ține mai bine decît el, adăugînd: cît despre mine, „sînt fericit“.

Se poate, firește, ironiza sănătatea goetheeană, de vreme ce ajunge să ia și astfel de forme triviale; dar înțelesul ei este adînc.

Nu sînt de conceput în *Weltanschauung*-ul acesta decît forme de viață sănătoasă și pornite din sănătatea trupului, care trebuie respectat, favorizat. Goethe se uită pe geam, din casa sa din Weimar, și vede pe copiii din zilele acelea speriați, în joaca lor, de poliție. Dar, spunea el aceluiași Eckermann, e excesiv să îmblînzim atît de degrabă ființele acestea mici și să izgonim din ele „orice natură, orice originalitate, orice sălbăticiune“. Nu se sfiește să spună *Wildheit*, sălbăticiune.

Regretă să vadă că tinerii cărturari germani ce vin pe la el sînt palizi, cu pieptul îngust și poartă ochelari: tineri fără tinerețe. „Nu e nici urmă la ei de simțuri sănătoase și de bucurie față de sensibil.“ „Nu ar fi necesar, pentru aceasta, un alt Mîntuitor?“, întreabă Eckermann, sugerînd parcă lui Goethe să-și ia acest rol. „Dar nu e nevoie chiar de atît“, replică acesta; „ar fi de-ajuns dacă germanii ar lua exemplu de la englezi, făcînd mai puțină teorie și mai multă practică.“ „Nu învățați și filozofi abstracți, ci oameni“, vrea el pentru Germania.

Peste un veac avea să fie din plin servit de istorie! Dar, iarăși, lucrurile nu trebuie înțelese greșit. El căuta, ca altădată grecii, o formă de *kalokagathia*[15]; și pentru că nu o găsea în lumea din jurul său, o prețuia la tinerii aceia, englezi, la care vedea bine scăderi de cultură, dar admira un plus de armonie.

Sănătate la propriu, dar și la figurat. El însuși a apărut drept tipul sănătosului. S-a putut spune, e drept, că nu era excesiv de sănătos trupește sau sufletește, că nu avea chiar acea *Frohnatur*[16] a mamei sale, fiind rigid în societate și

morocănos și trist în intimitate... Dar, ca și în cazul fericirii, nu faptul că a fost ori nu sănătos importă, cît vocația intimă a lucrului, iar pe aceasta Goethe a avut-o. Contemporanul său, Carus consideră sănătatea drept baza propriu-zisă a individualității sale.* E poate mai mult decît atît: baza înțelesurilor sale despre lume.

Omul îi este valabil doar prin armonie; cultura este, spune el, o formă de sănătate, arta doar în măsura în care e *clasică*, știința în măsura în care e organic legată de ființa omului, religia chiar, în măsura în care nu strivește omul. Sănătatea e o formă de măsură, și omul este aci măsura prin excelență. La Verona admiră monumentele antice, cu acele scene ce reprezintă plastic viața zilnică, de familie, în simplitatea și pămîntescul ei. „Aci nu vezi un om în armură, stînd în genunchi și nădăjduind într-o înviere senină... Ei nu-și împreună mîinile și nu privesc către cer."

Ai crede, aproape, că Goethe vrea să-și afirme păgînitatea; dacă însă el spune uneori că e păgîn, e doar fiindcă *i se spune* așa. În realitate, nu dogma îl interesează, ci sănătatea sau maladivul manifestării religioase respective. Dacă religia creștină duce și ea la forme de sănătate, el se va reîntoarce la ea fără șovăire.

Căci, ducînd sănătatea goetheeană pînă la extrem, ca și bucuria, iată-le răzbătînd printre tristețile creștinismului, laic și chiar canonic. Pe plan laic, ce poate fi mai lămuritor decît capitolul din *Wilhelm Meister*, intitulat „Confesiunile unui suflet frumos", unde se face atît de insensibil trecerea de la viața socială și frivolitate la credința în Dumnezeu și unde, chiar după ce a renunțat la lume, în speță la societatea ușoară și la logodnicul ei, ființa aceea aleasă reia viața socială pe alt plan, la fel de senină și nevinovată ca înainte — ori atunci conștientă de vină, dar fără nici o *Angst*[17]? Sau, ce este mai izbitor decît că sfîntul după inima lui Goethe (*Italienische Reise*, Festausgabe, p. 472), sfînt la propriu, canoni-

---

* Goethe, ed. Wolfgang Jesz, Dresden (f. an), p. 76.

zat, este Philippo Neri, prelatul acela din secolul al XVI-lea, bine dispus, activ, senin, aproape umoristic, în orice caz adînc cunoscător al lumii și binefăptuitor în sînul ei?

De aceea, creștinismul valabil în ochii lui Goethe este cel al seninătății. Nu o religie a crucificării, ci una a *învierii*, poate în sens laic: nu una de bolnavi și pentru bolnavi, ci de triumfători asupra morții. „Trebuie s-o spunem odată, căci ne stă de multă vreme pe inimă: Voltaire, Hume, La Mettrie, Helvétius, Rousseau și întreaga lor școală n-au dăunat nici pe departe atît de mult moralității și religiei ca severul, bolnavul Pascal“ (Recenzii din *Frankfurter Gelehrten Anzeigen*, vol. I, ed. Propyläen, p. 353).

Prietenul de bătrînețe al lui Goethe, muzicianul Zelter, îi istorisește că Haydn, întrebat odată de ce scrie *Messen*[18] așa de voioase, ar fi răspuns: „Pentru că în clipa cînd mulțumesc bunului Dumnezeu, mă simt întotdeauna nespus de voios.“ Iar lui Goethe îi curg lacrimile pe obraz. (Redat de Müller, în *Convorbiri*, 25-XI-1823.)

Înțelepciune. Dacă bucuria și sănătatea pot lesne apărea drept atribute ale conceptului goetheean de tinerețe, căci sînt atribute ale *oricărei* tinereți, cu greu s-ar admite, la prima vedere, ca fiind atribut al tinereții înțelepciunea. Nu este înțelepciunea tocmai expresia maturității unei ființe? Și nu este tinerețea ca și încărcată de toate darurile, afară de cel al înțelepciunii? Dacă ar fi înțeleaptă, ce i-ar mai lipsi tinereții?

Nu-i lipsește nimic. Sau îi lipsesc toate virtuțile, dar are virtutea — aceasta e tinerețea lui Goethe. Îi trebuie experiența vieții, firește, ca să ajungă la împlinirea proprie, dar în ea însăși tinerețea are esențialul.

Spune-mi de ce tinerețea
De greșeli mereu pîndită
Făr-virtuți, mai înțeleaptă-i
Decît ființa-mbătrînită.

Și de aici concluzia:

Tînăr rămîi și-nțelept.

(*Anhang* la *Divan*, ed. Propyläen, vol. XXXII, p. 143.)

Totul pare ca și răsturnat la Goethe: tinerii, tocmai ei sînt înțelepți, iar bătrînii țin uneori limbajul libertin și aproape anarhist al tineretului. Într-o piesă ușoară, din tinerețe, *Erwin und Elmire*, mama vorbește fiicei sale despre educația *mai liberă* de altădată, despre lipsa de constrîngere socială și fericirea tinereții ei. Firește, o face spre a împiedica pe Elmire, dezamăgită în dragoste, să meargă la mănăstire; dar nu e ciudat că tocmai bătrînii prescriu morala, sau lipsa de morală a tineretului?

Nedumerirea sporește cînd îl vezi pe Goethe, bătrîn, profesînd același crez, nu într-un simplu scop literar, ca acolo, cît pentru el însuși: „Bisericile vechi au geamurile întunecate“, scrie el în *Dichtung und Wahrheit*. Bătrînii nu știu să prețuiască în lume ce e de prețuit. „Lumea spune că devii înțelept îmbătrînind“, exclamă el către Eckermann, la 17-II-1831, cu un an înainte de moarte; „în fapt însă“, adaugă el, „efortul este, pe măsură ce trec anii, de a te menține atît de înțelept pe cît ai fost.“

Și de astă dată s-ar putea căuta o justificare: afirmația aceasta era făcută în legătură cu unele observații proprii mai vechi, pe care le dezgropase și apreciase Eckermann, iar ea ar transcrie, poate, convingerea obișnuită cum că orice creator e sortit să revină statornic la temele tinereții sale ca la sîmburele său originar. Dar expresia surprinzătoare rămîne: nu devii defel mai înțelept îmbătrînind. *Bleibe jung und bleibe klug.*[19]

Nedumerirea se risipește însă de îndată ce vezi conținutul pe care-l dă Goethe înțelepciunii. *Sănătatea* e cea care duce la înțelepciune. Aceasta din urmă e esențialmente legată de pămîntesc și corporal:

În simțuri să te-ncrezi mereu!
Nou e vechiul, vechiul nou.

De cîte ori nu avea el să repete, de-a lungul vieții sale, adevărul acesta, dacă adevăr este: „Eu sînt un om foarte pămîntean…, vreau și eu să țin de adevăr, dar de adevărul celor cinci simțuri“, mărturisește el, în 1779, straniului său prieten, Lavater. El nu are ce face cu cerul; adevărul celor cinci simțuri, aceasta ar părea să fie pentru el temelia oricărui alt adevăr și în orice caz a înțelepciunii. Adevărul acesta însă este de așa natură încît se desființează ca atare, neavînd dreptul să fie teoretizat. Este în realitate — pe treapta aceasta — un fel direct de-a privi și gusta lumea. „Să ne păstreze Domnul simțurile și să ne ferească de teoria sensibilității“, scrie el într-una din recenziile sale de tinerețe (ed. Propyläen, vol. I, p. 377).

Nu teoria, ci viața, chiar gîndirea ca viață, ca experiență vie, predică el. De aci, pedagogia sa din aceleași recenzii de tinerețe (*Ibidem*, vol. I, p. 370): „De-ar da Domnul să se nască un om care să învețe pe copiii noștri să trăiască și să gîndească devreme, în schimb să citească tîrziu.“ Și-ți amintești de Mefistofel — care nu exprimă întotdeauna gînduri străine de ale autorului, ci dimpotrivă: „Ce seacă e, amice, orice teorie.“[20]

Ceea ce opune Goethe, cu *Weltanschauung*-ul său, oricărei construcții suprainstituite lumii este lumea însăși, cu înțelesurile ei imediate. Ea trebuie luată în plinătatea ei, gustată. Care este cheia ființei umane, în sînul lumii cum se trezește ea? Este *Genuß*, plăcerea. Cuiva care găsise cheia în „sentimentul desăvîrșirii proprii“, Goethe îi opune, în aceleași recenzii de tinerețe, *Genuß*, „plăcerea, această nelămurită împresurare, plutire, disoluție într-o senzație…“, ca fiind scopul final a tot ce se află în om (ed. Propyläen, vol. I, p. 392). Cu cîtă satisfacție nu va fi găsit Goethe mai tîrziu aceeași viziune a sa, ridicată pînă la nivelul înțelepciunii de viață, în lumea persană.

Nu se putea să nu ajungă aci. Întreg *Divanul*… său este un imn al înțelepciunii privite din perspectiva *celor cinci simțuri*, așa cum prietenia sa cu nițel grosolanul dar suculentul Zelter este expresia aceluiași ethos pămîntesc. Ce ferme-

cătoare e, la acest nivel, scena pe care o povestește undeva Zelter: Goethe îi cere să citească cu voce tare un poem de-al său de dragoste, iar pentru că Zelter îl citește bine, poetul îl roagă să-l citească încă o dată și apoi încă o dată. „Dar știi să citești cu foc, bătrînelule!“, exclamă Goethe. Iar Zelter, relatînd scena, exclamă la rîndul său: „Prostul de el, nu știa că *și eu* eram îndrăgostit!“*

Dar dacă e cam mult *Wein, Weib und Gesang*[21] în înțelepciunea aceasta, la prima vedere, nu e mai puțin adevărat că poetul nu rămîne la simpla înțelepciune a unui Hafiz, oricît ar fi de firească și această treaptă, la el. Este în Goethe, peste tot, o consimțire la locurile comune ale vieții, dusă însă atît de departe, încît comunul redevine specific și în orice caz capătă miez adînc. Plăcerea, sortită să se substituie trăirii indirecte a vieții așa cum ar fi în cultură, redevine aci act de cultură. Nu numai că ea e cîntată, că e cîntec sau poem, dar ea se regăsește înnobilată în sînul culturii, de parcă sensul celei din urmă ar fi tocmai de a da demnitate vieții pure și simple. Astfel, plăcerea nu se mai opune cunoașterii, ci devine aliata ei.

Să nu te-ntriste știința lumii,
Ea nu-ți oprește desfătarea,
Te-nvață gustul ei să-l capeți
Și să resimți demn încîntarea.

(*Wahrer Genuss*, ed. Propyläen, vol. I, p. 30).

Goethe nu e un simplu Hafiz, așa cum nu e nici doar un Ovidiu. Îi place însă plinătatea de viață și îl înțelegi că exclamă, pe malul Tibrului, într-o zi frumoasă, cînd vine cu prietenii săi în locul unde, după legendă, fuseseră găsiți Romulus și Remus: „Așadar, poți să te îmbeți în același timp cu sacrul elixir al artei, cu aerul cel blînd, cu amintirile istorice și cu vin dulce.“ Voluptatea pură și simplă nu reprezintă totul, și e semnificativ în această privință că Ovidiu,

* *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, vol. V, 1915, p. 251.

pe care-l îndrăgise într-atît încît avusese să îndure mustrarea prietenului său mai mare, Herder, îi apare mai tîrziu drept un poet voluptuos şi molatec, la care totul ţinteşte „la lucrările reproducerii" (ed. Propyläen, vol. I, p. 398). Goethe nu alunecă în voluptate, ci rămîne la plăcere, care, în ciuda cîte unui accent prea apăsat, se dovedeşte legată de cultură, ba chiar singură, ca expresie a sănătăţii, duce la o cultură armonioasă. Plăcerea sa nu e subiectivă, iar aceasta o va deosebi de voluptate; ea îl face, dimpotrivă, să se *lipsească* de lucruri, fără dezgustul lor final.

Aşa cum Goethe însuşi are, ca persoană, forţă de seducţie, lucrurile lumii acesteia exercită o seducţie pentru el şi îi dau măsura lor. De obicei, cititul şi scrisul sînt singurele îndeletniciri ale unui cărturar, în marginea meditaţiei sale. Goethe e printre puţinii oameni de cultură prin care apare altceva: privitul, experienţa imediată, plimbarea spiritului peste lumea înconjurătoare. El se cultivă văzînd, practicînd, convorbind, resimţind — mai mult decît instruindu-se la propriu. Dar aceasta şi teoretizează el. Simţirea *directă* îţi dă plăcere, căci este exerciţiul fiinţei tale întregi; îţi dă şi cunoaştere, căci te îmbibă de înţelesurile obiective ale lucrurilor, te lasă invadat de ele; şi îţi dă mai ales cunoaşterea armonioasă, cultură în prelungirea naturii şi echilibrată de măsura şi sănătatea acesteia, aşa cum simte sufletul frumos din *Bekenntnisse* (*Mărturisiri*) că este instinctiv purtat spre religios şi că nu ştie despre nici o lege divină spre care să nu fie îndrumat de un îndemn uman.

De aceea, încă din tinereţe, cînd la fel de tînărul Plessing îi descrie neliniştea sa interioară, Goethe nu găseşte să-i recomande altceva mai bun decît contemplarea naturii şi participarea directă, „din toată inima", la cele ale lumii, de la grădinărit, precizează el, pînă la realismul artistic. La fel, spre capătul vieţii, stînd de vorbă cu Hegel şi aflînd de la acesta, aşa, la un sfîrşit de prînz bun, că „dialectica" lui nu e, în fond, decît „spiritul obişnuit de contradicţie, metodic dezvoltat şi care numai la spiritele bolnave poate duce la

ceva sofistic", Goethe răspunde cum că el slăvește natura, care nu-ți îngăduie sofistică și te vindecă chiar dacă ești bolnav (*Convorbiri cu Eckermann*, la 18-X-1827).

Că această formă de cultură și, mai larg, de înțelepciune pe bază de pornire naturală putea fi și ea deficitară, că-l putea duce la neadevăruri științifice, la nereușite artistice sau neînțelegere filozofică — nu importă acum. Esențialul este că tipul acesta de înțelepciune *ține* și că el reprezintă o expresie a tinereții, care resimte totul de-a dreptul.

Iar pentru a treia oară acum, după bucurie și sănătate, vom întîlni cu Goethe un fel de a duce pînă la capăt și de a transfigura astfel valorile *comune* ale umanității. Înțelepciunea tinereții este înțelepciunea însăși, în măsura în care aceasta implică omul întreg. Dar ce este oare omul întreg? Normalul nu clarifică omul întreg; ființa umană are mai mult decît cinci simțuri sau vrea mai mult decît simplul lor exercițiu; are mai mult decît simplu intelect, așa cum vroiseră „Luminile", sau simplă sensibilitate, cum vroia noua religie a sensibilității de la finele secolului al XVIII-lea. A le resimți pe toate acestea deosebit — chiar dacă ar fi să le reînsumezi apoi — nu poate da cu adevărat conștiința întregului.

Pe drept cuvînt s-a spus despre sănătate că înseamnă a resimți întregul ca întreg, a nu mai avea conștiința părților. La fel acum, cînd problema e de a face din întregul ființei umane cheia înțelepciunii, partea — fie ea simplu simț, intelect, fantezie sau sensibilitate — nu mai poate fi exclusiv în joc. A căuta omul *întreg* înseamnă a urmări afirmarea totalității dincolo de afirmarea părților. Aci ajunge Goethe, iar la treapta aceasta, unde înțelepciunea riscă să se tulbure, sănătatea să se descumpănească, așa cum bucuria putea sfîrși în tristețe, el întîlnește gîndul ciudat al lui Hamann, al celui despre care spunea că fusese și rămăsese un mare *Geheimnis*.

„Magul" acesta al Nordului, prieten dar și critic al lui Kant, prieten și deschizător de drumuri pentru Herder; căr-

turarul nepăsător, căruia Goethe, fără să-l cunoască, îi colecționase lucrările și chiar scrisorile, așa încît ani de-a rîndul se va gîndi la o ediție completă a operelor lui; gînditorul acesta straniu, comentat cu respect de Goethe și Hegel bătrîni, la una din ultimele lor întrevederi — avea, după Goethe, o singură mare idee (opusă și lui Kant, ca o mustrare): aceea că tot ce e parțial e „de repudiat". Un *asemenea* gînd, cum că tot ce creează omul trebuie să izvorască din forțele sale globale întrunite, ar vroi să poată înțelege și înfăptui Goethe.

Comentînd vorba aceasta, i se pare că ea cere prea mult omului; căci în viață și artă, maxima lui Hamann are din plin sens, dar acolo unde nu te rostești poetic ți-e cu neputință să nu parțializezi lucrurile și să nu te parțializezi. Hamann „a încercat imposibilul" (*Dichtung und Wahrheit*, cartea a XII-a).

Și totuși, Goethe ajunge și el, pe căile sale, la acest imposibil. El nu poate găsi „omul întreg" într-o plinătate fără rest. „Un mare întreg crepuscular ne stă înaintea sufletului, simțirea noastră ca și ochiul se cufundă în el și năzuim, ah! să i ne dăruim cu toată ființa noastră" ..., exclamă Werther (Festausgabe, p. 59); dar, pînă la urmă, rămînem în sărăcia noastră, în *unserer Eingeschränktheit*[22]. Niciodată Goethe nu va putea găsi omul într-o plinătate fără de rest; dar el afirmă, se vede silit să afirme, că umanitatea întreagă este omul întreg și că ceea ce e spart în ființa noastră individuală este desăvîrșit undeva, într-o perspectivă globală. „Numai toți oamenii la un loc cunosc natura, numai toți oamenii trăiesc umanul" (către Schiller, 5-X-1798). Sau, altă dată: „Lumea rațională trebuie considerată ca un mare, nemuritor individ" (*Maximen und Reflexionen*, vol. XLI, p. 361).

Niciodată Goethe n-a contrazis un asemenea gînd, deși n-a ajuns la el decît în momentele cînd s-a văzut silit să ancoreze undeva, într-un absolut. Acesta este absolutul înțelepciunii sale, dacă absolut este. Fără îndoială că e o întrebare dacă acest înțeles al „omului întreg" putea fi și

cel al lui Hamann. Și ce monstruos arată adevărul acesta de totalizare, de percepere prin toți porii! Dar, pe linia integralismului hamannian, sau pur și simplu în prelungirea înțelesurilor goetheene, este *tot* ce se putea obține spre a purta conștiința umană către un „adevăr" și cultura către o formă de echilibru. Numai în viziunea aceasta, grandios monstruoasă, a unui organism care să integreze pe deplin sensibilitatea și cunoașterea umană — rămînînd totuși organism, adică o întruchipare unitară și vie —, putea Goethe ancora.

Productivitate. Bucurie ale cărei hotare întîlnesc tristețea, sănătate ce se afirmă dar și se primejduiește pe sine în sfințenie, înțelepciune ca măsură a întregului uman, dar ducînd la un întreg fără de măsură — cum se poate salva tinerețea goetheeană? Printr-o singură modalitate, născută parcă din întrunirea celorlalte trei: *productivitatea.* Ori de cîte ori existența duce la un impas, ieșirea din acesta este productivitatea. La nivelul vieții obișnuite, productivitatea este astfel o narcoză, un fel de a uita de suferință și de a conviețui cu inacceptabilul, e un *Vorwärts*[23] peste morminte, cum spune Goethe însuși (la 6-XI-1830) către Zelter.

Așa își depășește el toate suferințele, pierderea soției sale, a fiului său — ori a marelui său prieten ducele, cînd evită, ca de obicei, manifestările suferinței și se trezește după cîteva zile teafăr și aproape voios, pentru că e productiv, la Dornburg. Lui Rauch, pe care vrea să-l consoleze de o pierdere suferită, nu-i dă nici un alt îndemn decît să-și regăsească productivitatea (scrisoarea din 21-X-1827). Ea singură regenerează, repune ființa noastră pe linia de plutire.

Soluția aceasta, valabilă pentru comunul uman, e cu atît mai valabilă pentru tipul spiritual specific al lui Goethe, care și de astă dată nu contrazice, ci doar desăvîrșește comunul uman. *Bucuria* goetheeană sfîrșea la pierderea de sine și marasm. Werther trăia atît de exaltat sub harul logodnei, încît risca să-și dizolve ființa întocmai unui Ganymed lucid — dacă

n-avea inspiraţia sinuciderii. Cum se salvează Werther-Goethe ? Scriind *Werther*, producînd, aşa cum va face întotdeauna cînd existenţa îl duce la un impas. Şi e remarcabil că o resimte; se salvează — spune el în atîtea rînduri — doar prin „felul său“ de a converti insolubilul vieţii în operă. Eşti ispitit aproape să te întrebi: ce s-ar fi întîmplat dacă bucuria ar fi pînă la capăt îngăduită ? Din fericire pentru Goethe, ea se macină pe sine, lăsîndu-i cealaltă bucurie, a productivităţii.

Nu ducea şi *sănătatea* goetheeană la un impas ? Dezechilibrul ei este produs, de astă dată, tocmai de un exces de echilibru; căci un maximum de sănătate sufletească ar putea fi, ca la unele forme de sfinţenie, odihnă desăvîrşită. Iar aceasta este, în fond, răfuiala pe care o are Goethe cu acei monştri de sănătate care sînt zeii. „Voi, leneşii de sus“, le spune Prometeul lui Goethe; şi este, în condamnarea aceasta, întreg gîndul poetului. Nu avea el să spună într-un rînd că regii sînt mai interesanţi decît zeii, pentru că sînt activi ? (*Dichtung und Wahrheit*, cartea II, Festausgabe, p. 262). Iar acest impas, la care poate duce sănătatea şi din care numai productivitatea [îl poate] scoate, Goethe îl resimţea în propria sa fiinţă, pe măsură ce devenea mai „olimpian“. Căci aşa va fi fost pentru ceilalţi, olimpian; în productivitatea sa fără curmare, el trebuie să fi resimţit mai degrabă tot adevărul caracterizării pe care i-o făcuse Lavater odinioară: „Goethe ar fi putut fi rege.“*

Cu *înţelepciunea*, în sfîrşit, impasul era limpede, ca şi singura ieşire posibilă din el, productivitatea. Înţelepciunea este, în miezul ei, cunoaştere de sine, a sinelui individual ori a celui vast şi integrator. „Cunoaşte-te pe tine însuţi“, au spus întotdeauna înţelepţii pămîntului. Dar cum te poţi cunoaşte pe tine ? Prin contemplare niciodată, ci prin acţiune, spune Goethe (*Maximen*..., vol. XLI, p. 361). I s-a părut statornic limpede, în ciuda înţelesului obişnuit al vor-

---

* Vogt und Koch, *Geschichte der deutschen Literatur*, Leipzig, 1934, vol. II, p. 137.

bei, că o cunoaștere de sine nu are sens decît practic. Simpla adîncire în sine, introspecțiune fără de acțiune, ar ține de maladivitate; ba chiar, spune el într-un rînd (*Ibidem*, p. 391), măreția anticilor și mai ales a școlii socratice este că nu făceau speculații goale, ci îndemnau spre viață și făptuire. De aceea *handle besonnen*, făptuiește luminat, chibzuit, este contrapartea firească a lui „cunoaște-te pe tine însuți" (scrisoarea către Rochlitz, din 23-XI-1829). Nu te poți pierde în contemplarea de sine, cu atît mai puțin în cea a sinelui lumii întregi; făptuiește pe măsura ta, și te vei recunoaște și regăsi.

Dacă, deci, este un dezechilibru în toate cele trei valori dintîi ale tinereții, productivitatea vine să le reechilibreze. Iar aceasta este cu adevărat o a patra valoare a tinereții și nota esențială a ei. Goethe o proclamă deschis lui Eckermann. Mai ales tinerețea este productivă, spune el (la 11-III-1828), și fiecare *entelehie*, fiecare principiu activ, este o „frîntură de eternitate", ce nu îmbătrînește o dată cu corpul. Dacă, adaugă el, o domină corpul, atunci *entelehia* nu rezistă îmbătrînirii lui; dar „la naturile geniale, nu numai că trupul nu influențează *entelehia*, ci aceasta caută să-i impună chiar, cu timpul, dreptul ei la tinerețe veșnică".

Așadar, nu numai că tinerețea este activă, dar *activitatea creează chiar un drept* (față de cine? față de ce?) *la veșnică tinerețe*. Prin rolul pe care îl are de a salva celelalte valori ale tinereții, ca și prin faptul că datorită ei tinerețea se proiectează în absolut, productivitatea capătă un relief special, ca și cum cu ea abia ni s-ar revela ceva din religia lui Goethe.

În ea însăși, productivitatea este deosebită de activitatea pură și simplă. În convorbirea cu Eckermann amintită, din 11 martie 1828, poetul slăvește pe Napoleon și precizează că există și o productivitate a faptelor, nu doar a creației literare. Nu orice activitate ar fi, deci, productivă. Dar, pe de altă parte, Goethe nici nu slăvește vreo activitate productivă *anumită*: iar aci e cheia productivității sale. Există la

Goethe o indiferență fundamentală, în care se resoarbe poate întreaga sa viziune despre lume.

E indiferent dacă ești Napoleon ori Béranger, spunea el în locul acesta; esențialul e să fii productiv. E totuna dacă numeri boabe de mazăre sau de linte, spune Werther (Festausgabe, I, 70). Cum oare, sînt activ numai dacă iau o slujbă, nu și dacă iubesc? Mi-a fost indiferent în viață — spune Goethe, cu o vorbă celebră, către Eckermann (la 2-V-1824) — dacă am făcut oale sau străchini; în fond, e totuna să fii poet sau să obții o altă formă de productivitate.

În ce cred ?, se întreabă el împotriva lui Lavater și a tuturor celor ce îi predică adevărurile creștine. Dar e indiferent în ce crezi, sau e ceva secundar; faptul că crezi, aceasta e important (*Dichtung und Wahrheit*, Festausgabe, vol. III, p. 160). Și ce ironie, pe jumătate conștientă, va fi cînd, spre sfîrșitul vieții, după ce cîntărise toate credințele lumii, va declara lui Boisserée (la 22-III-1831) că a auzit despre o sectă a „hypsistarilor“ — care slăvesc și se închină la tot ce e mai bun în orice domeniu — și că se simte el însuși făcînd parte din această sectă. Dar de astă dată spune, poate, mai mult decît trebuie. Nu „tot ce e mai bun“ îl interesează, ci tot ce e mai departe dus pe calea rodniciei. Dacă Goethe nu acceptă o activitate lipsită de produs, el nu slăvește nici productivitatea orientată. Se închină activității productive pure și simple.

Productivitatea sa nu este simplă activitate; și totuși, prin indiferența ei a putut părea că se acoperă cu activitatea. Căci dacă nu conținutul unei făpturi interesează, deși conținut trebuie să fie, atunci ce rămîne decît făptuirea însăși, acțiunea? N-a spus-o tot el: *Die Tat ist überall entscheidend*?[24]

Numai că făptuirea nu e un de la sine înțeles, așa cum nu e nici tinerețea. E surprinzător să vezi ce ușor alunecă exegeza goetheeană asupra acestor momente centrale, tinerețe și productivitate, ale goetheității. În tinerețe, spune Simmel*,

* Vezi *Goethe*, Leipzig, 1913, p. 215.

procesul de viață predomină asupra conținutului; pe cînd la bătrînețe este invers; de aceea, adaugă el, Goethe are ceva de veșnic tînăr. Dar sensul activității lui Goethe e tocmai de a *nu* fi simplu proces — și marea este în activitate, dar *are* cu adevărat activitate? —, ci de a fi activitate productivă, producătoare de conținuturi. Indiferența lui Goethe privește natura conținutului, dar nu îngăduie, cum spune Simmel, predominarea procesului asupra produsului. Valabil este tot conținutul, chiar dacă el poate fi oricare. Și de aceea „tinerețea" goetheeană are o plinătate care trebuie lămurit subliniată.

În înțelesul obișnuit, tinerețea este doar veleitară; e aspirație vagă, sete de faptă fără fapte, numai proces, intenție de viață fără viață. Tinerețea aceasta obișnuită nu are aderență la lucruri, nu are „supunere la obiect", ci vine în lume cu lumea ei, trecînd pe lîngă lucruri sau poate peste ele. Dar Goethe o concepe dimpotrivă, ca supunere și aderență. Așa a trăit el însuși, lipindu-se de toate cîte întîlnea, de oameni în varietatea lor și chiar de meșteșuguri: de pictori, bijutieri, fabricanți de mușamale, gravori.

Deschis, curios, solicitat de orice, însetat de toate uceniciile, așa e el, și așa are sens pentru el tinerețea. Goethe tocmai că te vindecă de tinerețea puțin nătîngă, de felul acela crud de a privi lucrurile doar în alb și negru (Există Dumnezeu? Nu există? Ce e adevărul? Are sens viața?), de lipsa culorilor intermediare, a nuanțelor, a liniilor discrete, din care se desprinde totuși — ca în *Wilhelm Meister* — un contur precis; te vindecă de simplismul vieții și huliganismul ei. Toate acestea vor fi depășite în numele unei vieți mai adevărate, mai bine încorporate. Viața nevietuită, adică *impuls de viață* — aceasta e, obișnuit, tinerețea. Dar atunci cum ar putea fi ea viață „plină"? Pe cînd problema lui Goethe e tocmai să prefacă materia ca materie în sens, adică să obțină plinătatea de viață, conținutul și înțelesul, materia și forma totdeodată. Iar acesta e sensul plin al tinereții: la sfîrșitul lui *Wanderjahre* (*Ani de călătorie*), Wilhelm Meister și fiul său Felix se regăsesc tineri *amîndoi*.

Tinerețea goetheeană este întotdeauna plină de conținut și activitatea se dovedește a fi esențialmente productivă; de aceea și e preferabil să apară sub numele de productivitate. Cînd însă — rareori — o teoretizează, Goethe împrumută alt nume, cel de *entelehie*, tocmai pentru că accentul cade pe conținut; iar noțiunea de entelehie este sugestivă, în folosința ei goetheeană și modernă. Ea pare a însemna acum principiul activ, ba chiar mai mult, în locul unde o folosea Goethe mai sus: sîmbure originar al unei vieți, monadă. Nu tot așa era la antici, în primul rînd la Aristotel, unde apare, de cele mai multe ori, în sens modal și nu substanțial: ceva e „în act" (*entelecheiai*) sau „în putere" (*dýnamei*). Entelehia nu e acolo substanța însăși, ci modalitatea ei, și anume modalitatea superioară, cea a actualizării. Virtualul se actualizează, părăsește deci condiția imperfectă de posibil și tinde spre desăvîrșirea actualității.

La moderni, entelehia s-a substanțializat, reangajîndu-se astfel în virtual și fiind principiu de acțiune, nu termen de acțiune. La antici, ea denumea capătul de drum, desăvîrșirea, aci este simplu început de drum. A fi în act înseamnă, la greci, a obține ființa, a fi, la moderni, înseamnă a deveni. Iar tocmai acest ultim sens îi putea conveni lui Goethe, care în același timp urmărea actul în conținutul lui și, prin indiferența sa față de conținut, păstra cultul virtualului. „Realizarea" tuturor posibilelor, dreptul fiecărui virtual de a se actualiza; deci, într-un sens, coexistența virtualului cu actul, *aci* vom găsi poate înțelesul metafizic al demoniei goetheene, atît de hotărîtoare pentru viziunea sa.

Dar acum e de-ajuns să recunoaștem sensul plin, productiv, al activismului goetheean și, cu el, cel al tinereții sale, gîndite și trăite. Pe planul imediatului, cultul acesta al acțiunii nu era numai al lui Goethe, ci și al întregii sale epoci. Toți — s-a spus* — sînt însetați de acțiune, toți condamnă, într-un fel, *das tintenklecksende Säkulum*[25]. Klinger își arde

* Vezi: Vogt und Koch, *Istoria*... citată, vol. I, p. 137.

hîrtiile cînd este primit în armată. Schiller vrea să ajungă ministru, Herder visează o republică pentru tineri.

Dar, la Goethe, ethosul acţiunii pare mai adînc; poetul nu se satisface cu acest tip de imediat — poate pentru că a avut la îndemînă imediatul ca activitate practică sau ca putere politică, şi le-a văzut puţinătatea. Sensul său activist priveşte omul însuşi, absolutul uman. Aşa cum se ridică împotriva falsei înţelepciuni a lui „totul este zădărnicie", se ridică [şi] împotriva ideii unui păcat originar, pentru că striveşte fiinţa umană; ba, merge pînă la a recunoaşte (în *Dichtung und Wahrheit*, Festausgabe, II, p. 180) că se desparte de dreapta credinţă a bisericii pe această temă, care a mai dezbinat creştinismul de cîteva ori în trecut; iar cînd i se aruncă acuzaţia de pelagianism, el o acceptă, mai degrabă decît să renunţe la înţelesul său activ de viaţă. Cu iremediabilul păcatului nu are ce face; şi va crede de aceea în nevinovăţia omului şi a firii, cu riscul de a-şi făuri o religie doar pentru uzul său.

Această religie a productivităţii îl însoţeşte pînă la capătul vieţii, pentru a reapărea rezumativ în preziua morţii sale. În ultima convorbire, din 11 martie 1832, cu Eckermann — cu acelaşi Eckermann, trimis parcă de providenţă să facă pe Goethe să încheie toate conturile rămase deschise —, după ce mărturiseşte că se pleacă în faţa Mîntuitorului ca dinaintea revelaţiei divine a moralităţii, aşa cum se pleacă în faţa Soarelui ca dinaintea revelaţiei creativităţii divine, iată-l înfruntînd întrebarea: mai este Dumnezeu productiv şi astăzi?

Lumea, spune el, crede că Dumnezeu s-a retras în odihnă după cele şase zile ale creaţiei. Dar nu, el este *fortwährend wirksam*[26], ca în prima zi, iar aceasta nu numai în planul religios şi etic, dar chiar [şi] în cel al creaţiei ştiinţifice şi artistice, adică în orice natură superior umană. Căci universul acesta „nătîng", creaţie a sa, l-ar fi încîntat prea puţin pe Dumnezeu, dacă nu ar fi sădit în sînul lui o „lume de spirite" pe care s-o însufleţească statornic.

Dumnezeul lui Goethe este și el tinerețe, productivitate; ba, chiar este într-atît „principiu activ", încît te întrebi dacă nu cumva Dumnezeu este numele productivității lui Goethe.

Nemurire. Ajungem acum, ca de la sine, la ultima notă a tinereții goetheene, cea a nemuririi. La naturile geniale, spunea Goethe, nu numai că îmbătrînirea corpului nu influențează entelehia, dar aceasta și își impune dreptul ei la o „tinerețe veșnică". Față de cine ?, te întrebi. Față de natură, răspunde el. „Convingerea supraviețuirii noastre izvorăște, pentru mine, din conceptul de activitate; căci dacă sînt fără răgaz activ pînă la urmă, atunci natura e îndatorată să-mi indice o altă formă de existență, în clipa cînd cea prezentă nu mai e în stare să-mi susțină spiritul" (convorbirea cu Eckermann de la 4-II-1829). Productivitatea ființei umane ar obliga astfel natura s-o înveșnicească.

Sîntem veșnici în măsura în care sîntem productivi, dar rămînem productivi doar în măsura în care tinerețea noastră rezistă îmbătrînirii. Tinerețea este totuși o formă de afirmare ce se consumă, o primăvară care trece. Nu e nimic, ea se va reafirma ca atare. Veșnicia ei înseamnă *revenire* veșnică, iar dacă înțelesul acesta al nemuririi nu-l poate duce pe Goethe la afirmarea ființei, el reprezintă un triumf, de astă dată în absolut, al devenirii.

În mod obișnuit, veșnicia apare drept o stare încheiată („Din veci era aceea ce era și în veci va fi", spuneau anticii); alteori pare să fie o formă de încheiere, o înveșnicire (cum este în creștinism); cu Goethe însă ea iese din încheiat și încheiere, regăsind ceva din interminabilul firii. Nemurirea lui Goethe este astfel doar ne-murire, refacere fără de capăt, *Stirb und werde*[27].

De aci surpriza lui Mefistofel, la sfîrșitul lui *Faust*, de a vedea că sufletul victimei sale îi este răpit din mîini de către îngeri. „Ești tras pe sfoară în anii tăi tîrzii", își spune el. În definitiv, el știa bine, o dată cu lumea, că dreptul la beatitudine

veșnică se capătă prin roade — sau prin har. Dar îngerii, purtînd cu ei sufletul lui Faust, spun de sus că există o a treia cale:

Cine cu zel s-a străduit,
Poate să fie mîntuit.

(Trad. Blaga.)

Faust nu s-a împlinit, nu și-a încheiat strădania sa pămîntească prin vreo desăvîrșire de sine; nici nu a fost alesul unui Dumnezeu care să spună arbitrar: „Mă îndur de cine mă îndur." A fost doar un năzuitor, și încă în cele de aci. Dar, pentru că a năzuit statornic, i se deschid cerurile. Spre ce? Spre a năzui și acolo mai departe *zum steigenden Vollgewinn!*[28] Căci și în ceruri sînt trepte de urcat — *selige Knaben*[29], îngeri mai tineri și îngeri mai împliniți —, iar celor de pe primele trepte Faust le aduce chezășia desăvîrșirii lor viitoare, perspectiva unui progres întru fericire cerească:

Cu bucurie
Va să-l primim,
E-n crisalidă.
Dovezi dobîndim
Că și noi suim.

(Trad. Blaga.)

Și ce curios sună acest „și noi", de parcă Faust era așteptat acolo sus spre a însufleți și cerurile cu mesajul său al devenirii...

Să coborîm însă din cerul peste care Goethe proiectează năzuințele și împlinirile pămîntului, spre a regăsi pe pămîntul acesta al poetului, și în inima sa chiar, ceva din veșnicia cerului. Veșnicia sa, dezbrăcată de haina ei teologală, este reîntinerire veșnică. Gretchen așa îl recomandase pe Faust îndurării Maicii Domnului:

De pămîntesc el se desprinde,
Din învelișul vechi îmi iese,
Și în veșmîntul său eteric
S-arată-n chip de tinerețe.

(Trad. Blaga.)

Goethe însuși nu se simțea într-alt fel, în momentele de exaltare ale vieții sale. De cîteva ori a îndrăznit să spună, sau să lase pe alții să spună despre sine, că are ceva de „ales al zeilor".

Dușmanilor săi, care-i pun în discuție ființa sau opera, el le răspunde că nu fac decît să-i sfîșie pieile lepădate, în timp ce el și le leapădă mai departe:

Și tînăr mergi, reînsuflețit,
În proaspăt cer divin!

(*Zahme Xenien*, cartea a V-a.)

Să fie mîndrie aci? Dar mîndria însăși, chiar sub forma ei extremă, de orgoliu, vanitate, *Eitelkeit*, nu-l supără pe Goethe. El acceptă toată viața acuzația aceasta și face liniștit, în *Dichtung und Wahrheit*, elogiul mîndriei, căci nu vede în ea decît expresia afirmării de sine. Trebuie să te afirmi pe tine, aceasta este legea vieții pentru el. La această treaptă, de altfel, viața însăși interesează, nu eticismele ei, cum ar fi consecvența cu sine. Goethe poate tot atît de bine accepta să fie lovit în mîndria sa. „Că mă contrazic?", tună el către cancelarul von Müller (la 24-IV-1830), „Hei, dar de aceea am ajuns eu la 80 de ani, ca să gîndesc statornic același lucru?... Trebuie să te prefaci, să te înnoiești, să întinerești necontenit."

Să te întinerești, aceasta știe el. Să te întinerești ca firea, ca lumea aceasta a bunului Dumnezeu. Cu ce bucurie arată Goethe un tablou al insulei Nerita, nou ivită între Sicilia și Malta. „Iată ultimul desert al *Weltgeist*-ului[30]!" exclamă el (către von Müller, la 1-I-1832!). Să renaști din cenușa ta, sau să faci ca lucrurile să renască din cenușă. Cînd, în martie 1824, află că teatrul din Weimar, templul în care slujise, ca director și autor, atîția ani, a căzut pradă incendiului, el nu se tulbură prea mult; avea dinainte pregătit, împreună cu arhitectul Curții, Coudray, un alt plan de teatru. Iar cînd, peste cîteva săptămîni, proiectul său este schimbat — „nu face nimic, exclamă el, un teatru nou e doar

o grămadă de scînduri sortite, mai curînd sau mai tîrziu, să cadă pradă incendiului". La fel scrisese, cu mai mulți ani înainte, cumnatului său Schlosser (la 27-XI-1813), cum că în mijlocul incendiului din orașul său se gîndea mai mult la o casă nouă decît la salvarea celei vechi.

Esențialul, pentru el, este să nu accepți caracterul de iremediabil al sfîrșiturilor. Sfîrșit este în lucruri, este tocmai în viața lumii de aci, în care se angajează atît de adînc el, ca și Werther, ca și Wilhelm Meister, ca și Faust. Dar sfîrșitul nu trebuie acceptat și nu trebuie gîndit ca atare. Dintre toți înțelepții lumii, Goethe este cel care a gîndit cel mai puțin asupra bătrîneții și morții*. Există destul *memento mori*[31] în lumea aceasta: *Vivere memento!*[32] este înțelepciunea pe care o proclamă el, în pragul a 80, ca și la 22 de ani (ed. Propyläen, vol. XXXVIII, p. 3). Că ar trebui să știi a *încheia*? Nu, aceasta nu-l tulbură.

El nu știe să încheie decît reluînd; iar dacă viața are termene, ele vor fi depășite de viața însăși, în interminabilul ei: „Am iubit odinioară, acum nu mai iubesc", spunea un *Lied*. Dar nu: „Am iubit odinioară, acum iubesc cu-adevărat!", spune Goethe (vol. XXVI, p. 231). Și ce curios sună să-i auzi pe comentatori spunînd că dragostea de bătrînețe a lui Goethe pentru Ulrike cea de 19 ani — dragoste care trebuia să ducă la *Marienbader Elegie* — ar pune în cumpănă cei 60 de ani de creație ai poetului**. Îi pune în cumpănă? Dar nu, îi confirmă. Îi confirmă însă sfîșietor, pentru că ea e resimțită ca *ultima* primăvară a acestei vieți, care nu vrea să știe despre sfîrșituri.

E toată primăvara lumii aci, în înfruntarea aceasta, pentru o dată patetică, a sfîrșitului. Căci nu e esența primăverii de a tăgădui sfîrșiturile? Iar dacă, întocmai primăverii, tăgăduirea goetheeană a morții — forma sa imediată de

---

* Vezi Introducere la *Dichtung und Wahrheit*, Festausgabe, p. 122.

** Gundolf, *Goethe*, ed. a 9-a, Berlin, 1920, p. 707.

ne-murire — este de obicei firească, senină, sigură pe sine, precum creșterea mugurilor, ce fisură se arată acum îndărătul ei? Îl auzi pe poet exclamînd:

Stai, strig, primăvară, de-abia te sărut.
Înger, îmi scapi ca un vis neștiut.

(Către Charlotte von Stein, 19-IV-1789.)

Ce-i scapă printre degete? Nu deținea viața însăși, plinătatea pămîntească, primăverile lumii? Nu găsise el aci veșnicia, tinerețea veșnică?

Conștiința sa a unei tinereți veșnice se transformă atunci într-un: *nu se poate* ca tinerețea să nu fie veșnică. „Nu-i așa că ne vom revedea — dincolo, altundeva?“, izbucnește Lotte, în noaptea aceea care-i copleșește, cu frumusețea ei. „Ne vom revedea și ne vom recunoaște!“, exclamă cu hotărîre Werther; dar simți tot tremurul ființei umane îndărătul vorbelor sale sigure. E un „nu se poate“ în inima lui Werther, același din religia lui Goethe: nu se poate ca natura să nu ne redea vieții. Dar mai e o convingere aci? E aproape un țipăt, o zbatere. Este zbaterea oricărei primăveri, a cărei esență e de a tăgădui sfîrșiturile, presimțindu-le.[33]

Capitolul I

CONCEPȚIA DESPRE ȘTIINȚĂ[1]

Poezia nu-l epuizează pe Goethe, acesta e faptul. Mai are de cerut ceva vieții. Dar, nu se știe niciodată cît îți dă și cît îți ia viața. Cînd, în pragul maturității, poetul ajunge, în sfîrșit, în Italia, toți cei cari urmăresc desfășurarea destinului său îl înțeleg să exclame, către prietenii rămași la Weimar: „Gîndiți-vă la mine ca la un fericit!“ (*Italienische Reise*, Festausgabe, p. 363).

Și, într-adevăr, cum să nu se fi simțit așa într-o Italie care izbutea să-i umple ochiul, care-i dădea mai mult decît forma, atît de necesară nordicului învins de *Sturm und Drang*: îi dădea forma plină, *Gestalt*? O Italie care îi dădea plasticul și, o dată cu el, înțelesul Antichității; ba, încă mai mult, Antichitatea privită ca natură, natura? Cum să nu fie un fericit cel care putea spune că la Roma reușise să devină o ființă „în armonie cu sine“? (p. 537).

Dar dacă Italia îi dădea atît de mult, nu venea ea să-i și ia ceva? Nu-l sărăcea tocmai pentru că îi dădea pînă la sațietate toate acestea? Căci există, poate, un saț în lucruri, dacă te duci cu nesaț, cu poftă de pămîntean, către ele.

Așa, cu nesaț, coborîse Goethe către Italia. Dacă n-ar fi venit în Italia, s-ar fi îmbolnăvit, mărturisește el, doar cu un dram de exagerare romantică (p. 122). Și iată-l plecînd pe furiș de la Karlsbad, cu sensibilitatea unui convalescent. Cum îi revin foamea, pofta, gustul, pe măsură ce înaintează! Ce obsedat de carnal, de fructe este! Peste tot, în drum spre Italia, relevă fructele: pere bune la Regensburg (p. 39),

smochine la München (p. 40), mere la Innsbruck (p. 47); și notațiile acestea — nesemnificative în aparență, dar care fac corp cu cealaltă foame din ființa sa — continuă: la paginile 52, 56, 58, 63, 76, 78, 91...

Dar deodată menționarea fructelor se oprește; a ajuns în Italia; a ajuns, și-a potolit foamea. Sațietate? Nu încă; dar împăcare, liniștire, aproape odihnă, ca în fața belșugului: *Ich lebe in Reichtum und Überfluss alles dessen, was mir eigens lieb und wert ist*[2] (p. 396).

Trece un an, poetul revine, după Sicilia, la Roma, și paharul s-a umplut: ceva din sărăcia sătuilor începe să se înstăpînească asupră-i. Desenează și pictează; dar simte, pînă la urmă, că nu e decît poet. Mai e încercat de vreun titanism? Nu. Italia i-a stins de la început orice titanism; și, o dată cu titanismul, care era o răfuială cu zeii, el a părăsit orice scară către Dumnezeu. Mai poate crea poeticește? Nici măcar atît; scrie mai puțin decît oricînd și nu poate decît desăvîrși. Italia i-a dat doar putința de a desăvîrși: astfel că reface aproape totul, pentru întîia ediție a operelor sale, ce stă să apară. A lichidat cu toate „falsele tendințe“, cu pictura în primul rînd, și a rămas doar cu poezia; dar este acum un poet fără poezie, pentru că [este] fără însetare.

Italia l-a împlinit atît de bine încît aproape l-a vidat. Cît de greu se desparte el de Italia! „Și eu exilat“, va spune singur, gîndindu-se la Ovidiu. Dar nu va mai reveni, sau va reveni aproape fără gust, peste cîtva timp, la Veneția. E sătul și de Italia. S-a împăcat cu toate, cu toți și cu sine. Și se întoarce la Weimar, *regăsit* și în armonie cu sine, și totuși străin față de cei în cari se oglindise atît de bine pînă atunci: Frau von Stein și Herder; se întoarce pregătit spre a întîlni pe Christiane, spre a întemeia un cămin și a se îngrășa. „Italia îl învățase să-și satisfacă simțurile“, scrie Gundolf (*op. cit.*, p. 423). Cu ce preț risca să plătească o asemenea învățătură — dacă învățătură mai este! Trebuia să vină, peste mai mulți ani, mesagerul filozofilor, Schiller, ca să-i redea o poezie de care Italia tuturor artelor îl secătuise.

Şi totuşi, este în secătuirea aceasta ceva care îl ajută să-şi regăsească nobleţea: în ceasul de acum, după Italia, cînd toate vîlvătăile se sting, se iveşte, ca o altă formă de poezie, ca o altă creaţie goetheeană, ştiinţa. Îl laşi pe Goethe liniştit să-şi trăiască şi cînte bucuria de-a avea cămin propriu, grădină proprie şi o „comoară în pat“, îl laşi să intre în această copleşitoare singurătate — de cîte ori mai dureroasă, în fond, dacă eşti lucid, decît cea a marilor singuratici ? —, singurătatea vieţii fiecăruia, a oarecarelui. Aci, poate, îşi dă omul măsura.

Ce face, rămas singur ? Ce face Goethe fără titanism, fără însetare şi fără poezie; fără prietenie, fără plenipotenţă din partea lumii externe — şi, mai ales, împăcat, fără obsesia Italiei, care e şi a Greciei ? Geometrizează, în felul său; aşa cum — pe planul ei — divinitatea lui Platon trebuia să geometrizeze, pentru a-şi umple singurătatea. A sfîrşit de oficiat în cîteva temple (va reveni abia mai tîrziu într-unele din ele), dar ştie să clădească un altul.

Începuse s-o facă încă din Italia, în fapt, pe măsură ce îşi potolea nesaţul. Vrea uneori, acolo fiind, să scrie poeme şi se trezeşte făcînd ştiinţă.

La Padova, în grădina botanică, îi apare ideea „plantei originare“, care-l va obseda în toată Italia. Stăruie să transmită progresele sale în botanică lui Herder, care surîde de obsesia sa ştiinţifică[3]. Studiază, tot în Italia, perspectiva şi corpul uman, nu numai dintr-un interes plastic (p. 485). Mai tîrziu, revenit la Veneţia, va avea pe o plajă, privind un schelet de oaie, revelaţia craniului ca o prelungire a coloanei vertebrale. Acolo, în Italia, vor începe şi observaţiile sale în jurul teoriei culorilor, ca şi cele geologice ori atmosferice.

Dar abia întors la Weimar, va face organizat ceea ce îl solicita cu atîta stăruinţă. Aci, la Weimar, se va afla odaia în care pereţii sînt tapisaţi cu clasificările de plante după „Linné“; tot aci se vor găsi, pînă la urmă, unele aparate necesare experienţelor pentru teoria culorilor şi „camera obscură“, ba chiar odaia-observator, cu lunetă. Fireşte, toate aceste preocupări se desfăşoară de-a lungul timpului, înainte

și după ceasurile singurătății din Weimarul regăsit; dar acum se strîng și se valorifică ele, ducînd la concepția sa despre știință — atît de puțin „științifică“ uneori, și totuși atît de cuceritoare și ea, în întregul goetheean.

Cum se deschide templul științei înălțat de el? Platon, spune el cîndva (*Italienische Reise*, p. 425), nu voia pe nimeni în școala sa dacă era străin de geometrie; „dacă aș fi în stare să fac vreuna, n-aș îngădui pe nimeni care să nu-și fi însușit de-a binelea o disciplină din științele naturii“.

Acesta este felul său de a geometriza: supunerea la natură. Totul îl pregătise pentru așa ceva, în fond: ochiul, „organul principal“ în alcătuirea sa; curiozitatea sa, atît de vie încă din tinerețe, și care putea fi una pentru ciudățeniile, dar — și aci devine ca ferment științific — era și pentru lucrurile lumii înseși, înțelese în adîncul lor; apoi supunerea sa la obiect, capacitatea de a se uita pe sine și de a face dreptate lucrurilor, lăsîndu-le să vorbească ele, transcriindu-le ca atare.

Dar supunerea aceasta risca să fie pierdere, fără spiritul său de observație, fără deprinderea, înnăscută și dobîndită, de a cuprinde lucrurile în unitatea lor semnificativă.[4]

Și, în sfîrșit, tot spre știință, sau și spre știință, trebuia să-l trimită virtutea aceea din care, la un moment dat, el face rădăcina tuturor virtuților: atenția. Deschis către lume prin ochi, curios, lipindu-se de lucruri, capabil să cuprindă prin observație și permanent atent spre a prinde și fixa tot ce se ivea în sînul prilejului acesta uriaș care este viața, Goethe va putea ocoli schemele geometriei, de pildă, dar nu va trece alături de fenomenele firii. El are un comerț nemijlocit cu *phainomen*-ul, cu ceea ce se arată. „Esențele“ ? Pe acestea le va căuta cît mai tîrziu, cînd nu va mai putea face să țină fără ele fenomenele; sau le va numi doar („fenomenele originare“), încă de pe acum, fără să mai caute în ele ori dincolo de ele.

Ce se arată, ce se vădește, aceasta îl interesează. Natura care nu ascunde pe Dumnezeu, cum spunea prietenul său Jacobi, ci cea care-l revelează.

Vizualul în știință.[5] Dar ce este natură, pentru el? Este, miraculos de simplu, lumea înconjurătoare. Nu o idee despre natură contemplă el, cum fac prea des, alături de filozofi, oamenii de știință, ci natura imediată, ceea ce se ivește și se naște, *natum*-ul din ea; sau ceea ce se manifestă și crește, *physis*-ul din ea.

Sîntem în natură și sîntem noi înșine natură. Iar lucrul acesta, pe care-l știi atît de limpede, devine la Goethe stare paradisiacă.

Virtutea sa de a transforma lotul comun în privilegiu face ca natura imediată să fie, pentru el, ca și un paradis, în care e destul să întinzi mîna pentru ca să obții.

Cîte înțelesuri nu-și torc rosturile în preajma noastră și cît de încărcată de miere e toată lumea prezentă. Deschide ochii și vei ști.

Așa, ca și dintr-un exercițiu spontan al ființei noastre, se iscă știința la Goethe; din aceeași bucurie a jocului, parcă, din care se năștea și poezia. Un întreg capitol din destinul lui Goethe s-ar putea intitula „Karlsbad", ca expresie a felului său surîzător și firesc de a face știință.

Pentru ceilalți, știința este adesea un fel de filatelie gravă: o colecție de ciudățenii, laborios strînsă și catalogată, iar pînă la urmă străină de realitate și închisă. Pentru Goethe, știința este, în primul moment, un ierbar făcut în vacanță: te-ai plimbat, ai cules și ai sfîrșit prin a rîndui lucrurile, regăsind, fără să vrei, la rînduiala lor în sînul firii. Se deplasează în diligență de la Weimar la Karlsbad și, pe drum, face „știință"; se uită, pur și simplu, pe cer și cercetează forma și mișcarea norilor. Se plimbă în jurul Karlsbadului și face „geognozie".[6] Se suie în turnuri, la Strasbourg, la Cento în Italia sau în alte părți și capătă dintr-o dată unitatea regiunii în cuprinsul căreia se află. Călătorește, și din simpla contemplare a cursului apelor, chiar a celor mai mici, înțelege alternanța de dealuri și văi, ca și orientarea lor, în cadrul ansamblului geografic al regiunii.

Goethe e dintre cei puțini cari știu ce să facă în vacanță. Dezastrul majorității oamenilor este că nu știu ce să facă

decît cînd sînt munciți, transformați în obiecte de nevoile vieții sau de tiranii ei; Goethe, în schimb, știe atît de bine, încît ai impresia că răspîndește peste toată viața sa o atmosferă de vacanță. Iar acest lucru îl exprimă „Karlsbadul". Un sezon de băi e ca viața însăși, spune el: speri mult și obții cîte ceva. Idealul goetheean de viață activă pare a fi să se afle într-un orășel de băi, cu oameni din toate părțile lumii, fără familie, fără răspunderi, cu posibilitatea de a se izola în sînul oamenilor și de a lucra în mijlocul vacanței generale. „Ceea ce a fost pentru mine Jena" — acea Jenă în care se refugia din Weimarul frămîntărilor curții și unde întîlnea profesori, institute de cultură, biblioteci și liniște — „îmi va fi pe viitor Karlsbadul", spune el cîndva către soția sa (la 16-VII-1807).

Stă luni de zile la băi, iar ani de-a rîndul miezul anului său îl constituie lunile de băi. Ia cu el într-un rînd, la Marienbad, doi secretari, unul pentru studiul stării *barometrice* și al norilor, altul pentru explorări geologice. Arta sa de a ști să folosească, acolo unde ceilalți își pierd timpul, nu e o virtute secundară, ci ține de facultatea de a valorifica imediatul, pe care ceilalți, deși îl gustă atît de mult, îl valorifică atît de puțin. Unde mai este granița aceea tristă pe care o pune de obicei lumea între distracție și treaba serioasă? Și cum au pierdut sensul jocului modernii aceștia gravi și aferați; în timp ce un Goethe, în plină maturitate, stă să descrie cu tot seriosul, într-o scrisoare către Zelter (la 4-V-1807), un joc de societate! Dar știința însăși, pentru el, este un joc bine organizat, sfîrșind uneori într-o formă de joc de societate. Așa cum în *Wahlverwandtschaften*, teoria afinităților elective putea fi înfățișată simplu și clar, în salon, în acest colț modern de „agora", Goethe va putea face comunicări științifice unui simplu cerc de doamne care se întrunesc la el miercurea la ceai: ducesa, Frau von Egloffstein, Frau von Stein reîmpăcată, Frau von Schiller și cine va mai fi fost venind pe la Universitatea sa liberă, iată în fața cui se valorifică știința făcută de Goethe. Simplă vulgarizare?

Dar e ceva mai adînc: știință pentru inocenți, pentru cugetele fără prihană. Știință în puritatea ei, iscată din bucuria de a tălmăci imediatul și prelungită în bucuria de a transmite înțelesurile găsite.

Nu doar nota bucuriei se găsește în începuturile științei goetheene, ci și cea a ocazionalului. Poetul sugera lui Eckermann să-și dateze fiecare poezie, spre a-și putea reface oricînd momentul care l-a dus la creație; la fel cere el pentru știință și, în orice caz, face cu creația sa științifică. Piesele sale științifice devin astfel un prețios document pentru cunoașterea sa. În timp ce știința obișnuită n-are istorie, căci adevărul găsit contează, aci importă într-o egală măsură drumul prin care s-a ajuns la adevăr. E bine de spus întotdeauna *cum* ai ajuns la considerarea unei materii oarecare, scrie el (*Zur Meteorologie*, vol. XXXIII, p. 370). *Prilejul* contează și aci, dacă nu pentru el însuși, cum era în cazul artei, cel puțin pentru revelarea tipului de cunoaștere respectiv, pentru individualizarea „adevărului“ la care se ajunge. Uneori nu e nimic concludent științificește: Goethe descrie cum a fost vremea în ziua aceea; sau ce a văzut un călător pe Munții Cordilieri; sau că în 1798 a făcut experiența de a vedea un elefant. Dar înregistrează totul conștiincios. Admiră și „studiază“ valurile mării, în Italia; sau studiază zgomotul obuzelor, la Valung, unde, fiind curios de toate, i se aduc diverse ciudățenii, de pildă, un obuz cristalizat. Notează totul și datează: așa am început, de aci mi-a venit ideea. A început să studieze botanica pentru că avea flori în grădină și-l atrăgea gențiana, iar alături de el, în orășel, farmacistul Bucholz, unicul de acolo, se pricepea în științele naturale. A început să studieze geologia pentru că, ministru fiind, trebuia să supravegheze minele din regiune.

Norii îi studiază pentru că privește cerul, ca noi toți; meteorologia, pentru că îl interesează vremea, iarăși ca pe oricine. Anatomia, care îl va duce la anatomia comparată, a început-o pentru a înțelege mai bine plastica prin corpul uman. Teoria culorilor a întreprins-o pentru a-și da soco-

teală de pictură și farmecul ei. „Ce-i cu newtoniștii aceștia ?“, va spune el. Vor să explice faptul viu al culorilor ca simpli matematico-opticieni, „fără să se întrebe dacă nu cumva există și pictori, culori frumoase și fete drăguțe“ (scrisoare către Stieler, pictor, la 26-I-1829).

În timp ce știința cea austeră ia din lumea înconjurătoare doar atît cît îi trebuie spre a-și declanșa mecanismul ei, Goethe e atent la toate prilejurile lumii acesteia. Experiența este, în știință, aproape întotdeauna experiment; la el, chiar dacă va exista experiment, modul hotărîtor va fi experiența, întîlnirea cu lumea, „încercarea“ neîncetată la care ființa umană este supusă de către fire. Pe drept cuvînt a putut observa un comentator* că, o dată lucrul său încetat, fizicianul nu mai observă, în timp ce Goethe vede neîncetat. Totul îi este experiență, așa cum totul putea fi ridicat pînă la expresie poetică; cunoașterea, ca și frumosul, nu reprezintă un „din cînd în cînd“, ci o stare de fiecare clipă. „Ocazionalul“ operează, așadar, și în știință.

Sănătatea în știință. Nu ocazionalul totuși va da măsura concepției goetheene despre știință. Nota bucuriei, împletită cu cea a ocazionalului, doar deschide către această concepție: o altă notă hotărăște aci, și ea este *sănătatea*. Știința aceasta, concepută ca exercițiu firesc al ființei noastre, este cu adevărat obiectivă doar dacă ființa noastră se dovedește nealterată, armonioasă, în deplina ei sănătate. „Mi se întîmplă cu țara aceasta — scrie el despre Italia prietenilor din Weimar (vol. V, p. 455) — cum mi se întîmplă cu științele mele preferate: « *Auf den ersten sichern Blick kommt alles an*... »[7]“ Prima privire e hotărîtoare la el și în științe; dar tocmai de aceea trebuie să fii sigur că nu ai alterat-o cu nimic, că ai lăsat natura ta umană pură și simplă să înregistreze lucrul așa cum este.

Mai mult decît oriunde, omul este aci măsura lucrurilor: măsură la propriu, instrument de măsură, „aparat fizical“.

---

* Vezi: Chamberlain, *Goethe*, 3. Aufl. München, 1921, p. 352.

Ce limpede își duce pînă la capăt Goethe înțelesul său despre știință. „Omul în el însuși, scrie el lui Zelter (la 22-VI-1808), este cel mai mare și precis aparat fizical. Iar tocmai în aceasta constă nenorocirea fizicii noi, că aproape a desprins experimentele de om și vrea să cunoască natura (...)[8] doar prin ceea ce arată instrumentele artificiale". (Pasagiul este redat întocmai în aforismele intitulate *Aus Makariens Archiv*, vol. XLI, p. 395.)

Cine ar mai îndrăzni astăzi să spună așa ceva? Chiar pe vremea aceea, cine putea opune științei matematic-exacte, triumfătoare pe atunci, o altă știință, uman-exactă, decît un Goethe, încorporator parcă al fenomenului uman originar? Din clipa aceasta, cînd realizezi singularitatea concepției goetheene despre știință — și ce stranie formă de singularizare obține el și de astă dată: una ducînd pînă la comunul uman — îți va apărea ca secundar faptul că descoperă sau nu ceva, că are ori nu [are] dreptate științificește, după cum pe plan artistic puteam din plin lăsa să supraviețuiască în poezia sa toată nepoezia: te va interesa mai mult aventura de cunoaștere în care se angajează astfel el și limitele ei în drept, mai degrabă decît eficiența ori ineficiența ei în fapt. Ce i se întîmplă, ce *trebuie* să i se întîmple lui Goethe, din momentul în care face din sănătate criteriul ultim în cunoașterea lumii?

Să începem cu idiosincraziile, căci el trăiește pînă la scoarța ființei sale lucrurile[9]. El nu poate suferi ochelarii: „acești ochi de sticlă, exclamă el, îndărătul cărora trebuie să-i cauți pe cei naturali" ... Doar la prietenul său Zelter îi suportă, spune el altă dată lui Eckermann (la 5-IV-1830), altminteri nu, căci, adaugă, e ca și cum celălalt ar voi să-ți pătrundă secretul intim, în timp ce tu nu-i poți vedea sufletul oglindindu-i-se în ochi.

Ai impresia, la început, că e un capriciu, sau o simplă trăsătură psihologică: nu suportă chipurile desfigurate de ochelari, așa cum nu suportă să vadă pe nora sa dragă, Ottilia,

în urma unui accident la figură; sau — cum o spune cancelarului von Müller (la 17-VI-1826) — la fel cum nu poate privi cea mai frumoasă gravură dacă are pe ea vreo pată ori o ruptură.

Dar nu este nimic mai adînc în această idiosincrazie? Chiar justificările de mai sus vin să arate că nu e vorba de un simplu capriciu: ochiul liber este o adevărată poartă de intrare în sufletul celuilalt. De pe acum, de la această treaptă chiar, el poate începe să facă „știință".

De fapt, așa a început, cu *Fiziognomica* lui Lavater, care l-a interesat atît de mult, la un moment dat, și la care a colaborat în așa largă măsură, la rîndul său. Pe drept cuvînt, observa Gundolf că, pentru Goethe, *Fiziognomica* reprezintă prima încercare de a prinde semiștiințific forțele naturii și că prin ea — dacă o continua — ar fi căutat să obțină o tipologie umană (*op. cit.*, pp. 226 și 233). Ceea ce vede direct, cu ochiul liber, îi este prima condiție pentru cunoaștere.

Dar mai este ceva semnificativ în repulsia sa pentru ochelari. Faptul că ochelarii îi desfigurează obiectul de cunoscut, pe celălalt, e ceva întîmplător, ținînd de împrejurarea că obiectul aci e sufletul uman. Chiar și altfel, în el însuși, ochelarii îi sînt supărători — oricît le-ar recunoaște necesitatea, în fapt —, căci reprezintă un *instrument*, iar el e împotriva instrumentului ca mijloc de investigație. Natura nu trebuie ajutată, corectată, sporită; în speță, natura umană trebuie lăsată așa cum este, și atunci ea singură e cel mai bun instrument. Dacă ochelarii nu pot fi condamnați, Goethe o va face, pînă la un punct, cu microscopul.

Omul este instrumentul fizical prin excelență, omul sănătos, normal, firesc. La scara omului sănătos, trebuie deci redus actul de cunoaștere științifică. Firește, omul de știință din Goethe are și el un minimum de instrumentație științifică, dacă nu pentru științele naturii, unde observația directă îi ajunge, cel puțin pentru teoria culorilor.

În înverșunarea sa împotriva lui Newton și a newtoniștilor, cari explică culorile prin spectrul solar, afirmînd că în lumină sînt incluse toate culorile — în timp ce Goethe va

susține că lumina este pură, iar culorile se nasc doar din polaritatea lumină–întuneric —, el va fi silit să opună experimentului alt experiment și aparatului alt aparat, ba chiar manifestă, într-un rînd, o bucurie de copil, cînd un meșteșugar i-a executat bine aparatul comandat.

Dar, pe de o parte, aparatele și experimentele sale țin încă de imediat și sînt, de cele mai multe ori, ceva de ordinul unui ecran pe care cade o lumină, sau al unui corp văzut în apă (așa cum „experimentează" și Eckermann, în urma sugestiilor maestrului), iar pe de altă parte — și lucrul acesta e semnificativ — experimentul său e făcut doar spre a dovedi și „orbilor", respectiv newtoniștilor acelora încăpățînați, un lucru care este evident „celui ce are ochi să vadă".

Pe Goethe îl încîntă să constate tot ce știe *spontan* Leonardo da Vinci despre „umbrele colorate" (culoarea ivită cu colaborarea elementului întuneric), așa cum, spune el, Platon n-avea decît să deschidă ochii pentru a prinde esențialul. (Vezi: *Anhang* la *Farbenlehre* — anexa la *Teoria culorilor* —, vol. XXXVIII, p. 506.)

E adevărat, constată și el că anticii n-au putut face progrese în știință pentru că nu știau să facă experimente (*Zur Farbenlehre*, *Historischer Teil*, vol. XXII, p. 72). Dar curînd după aceea (la p. 88) va repeta că grecii au știut totul în [ceea] ce privește felul cum trebuie întemeiată teoria culorilor. E interesant de menționat, în acest punct, una dintre puținele piese ale lui Eckermann despre Goethe: articolul său din lexiconul *Brockhaus*, unde stăruie cu deosebire asupra *naturalistului* Goethe, spunînd: „De la greci încoace nimeni n-a știut, ca Goethe, să facă experiențe; el a unit pe Platon cu Aristotel, ideea cu observația." Dar împotriva lui Eckermann se poate afirma că observație nu înseamnă experiment, iar a spune că nimeni n-a știut ca el, de la greci, să facă experiențe înseamnă a-l scoate pe Goethe dintre moderni.[10]

Întreaga istorie a *Farbenlehre*-ului — o tipică operă goetheeană, unde, cu prilejul teoriei culorilor, autorul schițează, pe măsura sa, o adevărată istorie a spiritului uman —

este pusă în slujba acestui gînd, cum că oamenii de știință cari au știut să *vadă*, adesea înfrînții și umilii din istoria științei, au dat spontan peste adevăr în ce privește teoria culorilor. De aci, o întreagă apologie a umililor, un Lazarus Nugaret, un Rizetti, un Mariotte, cei împotriva cărora, spune el (p. 200), oamenii excepționali impun ca și cu forța, prin desfășurarea lor de mijloace excepționale, erorile lor; dar cari, chiar dacă nu pot face loc adevărului, vor avea meritul de a-i fi pregătit pe nesimțite ivirea. Iar aceștia, fără geniu, fără prestigiu și fără aparatură excepțională, cum apar în istorie, au în schimb de partea lor cel mai bun aliat, după Goethe, pentru aflarea adevărului: dreapta judecată, simplitatea de gîndire, adaptată simplității firii. „Natura" — transcrie el o maximă către Schultz (la 24-XI-1817) — „este întru totul practică; de aceea maximele ei trebuie să fie întru totul simple. « *Brauchte sie so viele Umstände als Newton zu seiner Optik, so wäre nie ein Weltchen zustande gekommen.* »[11]" Iar într-o prefață mai veche la *Farbenlehre*, publicată ulterior, nu se sfiește să spună — în secolul analizei matematice și în preajma fizicii matematice care stătea să triumfe — că fizica ține mai mult de „judecata sănătoasă" și că metoda analitică (respectiv, matematică), aplicată fizicii, sprijină „cu egală autoritate adevărul și erorile" (*Zur Farbenlehre. Alte Einleitung*, vol. XXXV, p. 487). Toată această înscenare newtoniană, pare el să spună, cu cameră obscură, aparatură matematică și celelalte cîrje — sînt lucruri de prisos.

Wenn der Blick an heitern Tage
Sich zur Himmelsbläuelenkt...[12]

atunci vezi cu adevărat cum stau lucrurile cu teoria culorilor!

Refuzul, aparent ușuratic, al ochelarilor, refuzul mai adînc, dar simplificator încă, al instrumentației sfîrșesc în refuzul, greu de consecințe, al matematicilor. Acesta este lucrul grav științificește care trebuia să i se întîmple lui Goethe, din momentul în care făcea din sănătate criteriul ultim în cunoaștere. Pentru cel care nu se așază în viața

spiritului, care vede lucrurile ca lucruri, nu în rațiune și ca rațiune, matematicile vor fi întotdeauna simplu *instrument*. Un asemenea instrument poate fi cu totul nepotrivit lucrurilor, cum crede Goethe, sau cît se poate de potrivit lor, cum crede omul de știință contemporan, e totuna: matematicile rămîn, în perspectiva aceasta, instrument. Ceea ce unește aci de fapt pe Goethe cu omul de știință obișnuit este așa-numitul lor „realism", pe care Goethe ca și celălalt și-l mărturisesc atît de grăbit. Dar un asemenea realism nu înseamnă decît afirmarea lucrului, a lui *res*; iar fără să tăgăduiești lucrul, fără să pui ceva în afară de el, poți pune ceva *în* el și-l poți face străveziu pînă la ideea din el; iar atunci matematicile vor avea alt rol. Deosebirea dintre realism și idealismul potrivit înțeles este doar că pentru primul lucrurile sînt opace, pe cînd celălalt le va închipui străvezii*. Cel care crede în capacitatea lucrului însă nu poate decît *folosi* matematicile, nu și le însușește cu adevărat; iar Goethe, realistul imediatului, nu și le însușește deloc. Dacă „omul e cel mai bun aparat fizical", atunci el, Goethe, nu are întotdeauna ce face cu uneltele materiale, cu atît mai puțin cu uneltele acestea abstracte care sînt matematicile.

Edificiul său științific va fi unul în care matematicile nu vor figura. Nu numai pentru că Goethe nu le stăpînește, dar și pentru că le repudiază.

Într-adevăr, cunoștințele *sale* în ceea ce privește matematicile se reduc, după propria sa mărturisire, la foarte puțin. Iar *Dichtung und Wahrheit* menționează, la un moment dat, că ia și lecții de matematici, după ce prin 1806, adică spre bătrînețe, să noteze (în *Tag- und Jahreshefte*; în Festausgabe, vol. XXXVIII, p. 392) că a citit *Istoria matematicilor*, devenită celebră, a lui Montucla, nerecoltînd de acolo decît îndem-

---

* Firește, iluzia de a străvedea lucrurile poate fi adesea un simplu fel de a aluneca peste ele, și aceasta e ceea ce combate de obicei realistul. Dar în el însuși idealismul nu contrazice realismul, ci-l duce mai departe; cel mult primul îl poate contrazice pe el.

nul de a se adînci și mai mult în propria sa orientare. Nimic din ce a întreprins pe plan de cunoaștere ori practic nu i-a creat obligația de a merge mai departe în această privință. Așa încă putea păstra pentru matematici o înțelegere mai generoasă; dar, în ciuda cîtorva aprecieri amabile ce se simte uneori dator să facă, el respinge în fond matematicile în lumea formelor și formulelor prea adesea goale de substanță și, în orice caz, străine de substanța vie a naturii. O vorbă a lui Voltaire îl încîntă: *J'ai toujours constaté que les géomètres laissent l'esprit là où ils l'ont trouvé*[13]. El însuși are o vorbă usturătoare despre geometri: tratează pe din afară natura, așa cum ar face un chirurg care ar îngriji doar umflătura unei răni, în loc să extragă schija (*Tag- und Jahreshefte*; în vol. XXXVIII, p. 412); sau altă vorbă, aceasta cu adevărat reușită: „Matematicienii sînt un soi de francezi; dacă le spui ceva, ei traduc lucrul în limba lor, și atunci, dintr-o dată, el a devenit altceva." (*Über die Mathematik und deren Missbrauch, sowie das periodische Vorwalten einzelner wissenschaftlicher Zweige.*[14] *Ibidem*; în vol. XXXIX, p. 93.)

Gîndul acesta din urmă vine la capătul unui studiu în întregul lui destinat să lămurească poziția față de matematici a autorului. El nu e împotriva matematicilor — o pretinde din nou —, dar și-a luat dreptul de a considera natura fără colaborarea matematicilor. Spre a-și ilustra poziția, și-o sprijină cu citate despre matematici din oamenii de specialitate, cum ar fi d'Alembert, citate în care se contestă matematicilor un progres real de gîndire sau se denunță excesul practicat cu formulele. În fond, spune Goethe, cantitatea și calitatea sînt ca și doi poli ai lumii fenomenale, iar matematica rămîne la simpla cantitate.

Sarcina cea mare, conclude el, ar fi să se excludă teoriile matematico-filozofice din fizică, cel puțin din acele părți ale fizicii — cum ar fi teoria culorilor — unde întunecă lucrurile. Acele matematici care se străduiesc să prindă secretele naturii îi par un fel de strădanie cabalistică demnă de Evul Mediu (*Farbenlehre*, *ed. cit.*, p. 184) și nicidecum o

formă superioară de cunoaștere. Dacă invită pe matematicieni, cu arta lor de a măsura, să „întregească“ teoria culorilor, e mai mult dintr-o dorință de a-i subordona perspectivei sale. În rest, fizica i se pare autonomă într-atît, încît se miră că mai există oameni de știință care să nu pară a ști despre o fizică independentă de matematici și că matematicianul poate greși — nu din întîmplare, ci poate fi constituțional greșit — atunci cînd pătrunde în cîmpul experienței (*Farbenlehre. Historischer Teil*; în vol. XXII, p. 38).

Sau altă dată:

> *Das ist eine von den alten Sünden;*
> *Sie meinen Rechnen, das sei Erfinden.*[15]
>
> (*Zahme Xenien*, cartea a V-a)

Goethe are tot timpul aerul că doar apără anumite domenii ale studiului naturii de contaminarea cu matematicile, cărora altminteri le-ar acorda drept de viață. În realitate, el gîndește așa pentru că în ele însele matematicile reprezintă o întreprindere discutabilă. Toată siguranța lor, va spune el cancelarului von Müller (la 18-VI-1826) — și poate că aci, în convorbirile sale, își rezumă el întotdeauna cel mai bine gîndul, îndrăznind cel mai mult — derivă doar din identitate; cu alte cuvinte, prin tautologie. Dumnezeu, conclude el, trebuie căutat altundeva.

Dumnezeu ?, te întrebi. Da, cel al său, natura vie. Iar pentru captarea acestei naturi nu numai matematicile vor fi un *Missbrauch*[16], dar chiar limba, rostirea. Așa cum spusese cîndva că scrisul este „un trist surogat al vorbirii“, așa va spune acum, în cîteva rînduri, uluitoare și totuși caracteristice, dintr-o scrisoare către Schultz (la 11-III-1816) despre rostirea însăși: Limba este doar un surogat spre a ne exprima și a exprima ceva; el, Goethe, și-a înfrînt totuși această rezervă spre a scrie *Farbenlehre*; dar, adaugă, își dă bine seama că „nouă mai ales, celor din tagma științifică, ne scapă *die Geister der lebendigen Natur*[17]...“ Omul de știință goetheean dus pînă la excesul de sine ar fi — fără ochelari,

fără instrumente, fără matematici, ba chiar fără expresie adecvată, cum este — o simplă natură științifică, adică o conștiință științifică fără de știință.

Este simplu să respingi o asemenea concepție în numele activității și eficienței științei; dar problema este să înțelegi ce vrea Goethe, unde se așază el. El încearcă să obțină așezarea în care natura umană să obțină firesc știința și să fie cultură, nu doar să facă așa ceva. El ridică la poezie ocazia oricărui moment și face la fel, din știință, nu un „din cînd în cînd", ci o stare de fiecare clipă. De aceea s-a putut spune că el *este* poezie, că e o natură poetică prin excelență. Dar el este poezie nu în înțelesul care se dă de obicei acestui gînd, cum că e în primul rînd poet și că e păcat — i-au spus-o contemporanii, o spun și astăzi comentatorii, o spune la un moment dat chiar el lui Eckermann — cum că n-a mai rămas doar poet. Este poet, sau, mai bine, el este poezia, așa cum *este* cunoașterea, cum este și divinul (Olimpianul!): din nemijlocitul ființei sale. A regăsit toate modurile vieții spirituale în nemijlocitul lor; iar dacă aceasta l-a făcut poet în primul rînd, l-a purtat totuși firesc și dincolo de granițele poeziei. Dacă naivitatea în care s-a așezat s-a putut valorifica cel mai bine în poezie, *stratul ei* e totuși cel adînc, nu natura poetică. „Goethe descoperă zilnic ceva nou cu uimirea copilului" — s-a putut spune*. Atunci, în fața lui Dumnezeu, Goethe nu e poetul: e mai puțin decît atît, căci nu e *vates*[18], dar e și mai mult decît atît, căci are în el ceva din integralitatea fenomenului uman originar.

Nu vroia el să facă din om măsura, la propriu, a lucrurilor? E un nou Protagoras, unul fără umbră de sofistică, în el, așa cum în întregul naturii sale, cu regăsirea fenomenului uman originar, nu te poți opri să-l gîndești ca [pe] un presocratic. În conținutul ei chiar, știința goetheeană a părut uneori o întoarcere la spiritul grec. S-a semnalat, de pildă (René Berthelot, în *Science et philosophie chez Goethe*, Paris,

---

* Vezi: Chamberlain, *op. cit.*, p. 355.

Alcan, 1932, pp. 76 și 46), că el regăsește caracterul *calitativ* al științei grecești, subliniindu-se conceptul calitativ al accelerației, la el, sau, pentru științele naturii, faptul că nu-și însușește perspectiva biometriei moderne.

Dar mai mult decît conținutul științei sale, atitudinea sa științifică dă măsura. El se așază și în științe în condiția de simplitate originară. O dată cu mijloacele sale poetice, cele prin care încearcă să obțină cunoașterea științifică au în ele ceva din puritatea dintîi. Mai mult decît oricine dintre moderni, Goethe are înțelesul „elementelor“; pămînt, apă, foc, aer sînt la el cu adevărat realități originare. Ai impresia că el nu mai vorbește despre greutate, ci despre greu; nu vorbește despre căldură și despre cald, așa cum vorbește despre umed și uscat, întuneric și lumină. În perspectiva în care se așază, el e un contemporan fără contemporaneitate: ce-i trebuie instrumentația contemporană și analiza matematică? E dinainte de ele; iar dacă omul de știință începea încă de pe vremea sa să se piardă în cîte o știință, Goethe e printre primii care să spună lumii moderne, chiar atunci cînd el practică științe la plural, că nu există decît știință și că trebuie să poți a o cuprinde în întregul și unitatea ei. Miracolul e însă că o face fără conștiință istorică, fără sentimentul de a reedita pe un presocratic, ci socotindu-se pe de-a-ntregul un contemporan, atunci cînd nu se simte un deschizător de drumuri.

Să nu aibă el nici umbră de dreptate? Dar spectacolul științei de mai tîrziu, care avea să triumfe în ciuda sa, readuce poate, cu tristețea triumfului ei, și ecoul gîndurilor lui Goethe. Căci, ce a obținut știința contemporană, contrazicîndu-l atît de categoric? A obținut, e adevărat, rezultate impresionante; dar a dus prea des la o nouă formă de inițiere, adică la o castă preoțească, mai sigură pe secretele ei decît a fost vreodată preoțimea egipteană. Omul de știință de astăzi reapare ca un mag și taumaturg în fața prostimii. Știința a adus și un spor de prostie, a sporit din nou prostimea din sînul lumii, ca în Evul Mediu. Dacă măcar omul

de știință ar fi om întreg, așa cum visa Goethe! Dar nici el nu este armonios; ba chiar, știind atît de multe, el e mai rupt decît oricine din echilibrul și sănătatea ființei umane. Cu cît mai adînc ne apare omul lui Goethe, un om viu, chiar atunci cînd nu știe, înțelegînd, chiar atunci cînd nu are simbolurile expresive pentru ceea ce știe? În fața științei de azi, Goethe încă n-ar abdica poate, așa cum n-o făcea nici în fața lui Newton. Căci el încă ar putea spune că interesant pentru știință este viul, iar acesta n-a fost captat de analiza matematică; așa cum ar spune că interesantă pentru omul de știință este împlinirea de sine prin cunoaștere, iar de așa ceva sîntem mai departe decît oricînd. Tot ce l-ar reține în știința contemporană ar fi — în afară de științele naturale, pe linia cărora se înscria de la început — anumite discipline logico-matematice, care încearcă să-și adapteze și înfrîngă formalismul în favoarea viului: statistica, de pildă, cu împăcarea pe care o aduce între cantitativ și calitativ; sau așa-numita logică a probabilității și în genere calculul probabilității, sau mai ales — dar e vorba de o disciplină abia schițată — logica colectivelor[19], a acelor colective organice pe gustul lui Goethe. În general însă el ar crede și mai departe că sîntem lipsiți de simboluri expresive.

Continuitatea în știință. Dar așa încă, fără simboluri expresive apropriate, cum se găsește, Goethe trebuie să *facă* știință. Lipsit fiind, sau lipsindu-se singur de matematici, îi rămîne totuși o modalitate științifică, și anume, *descriptivul*. Aceasta explică de ce, în ciuda faptului că pare a se interesa de toate științele, ajunge în realitate să nu se preocupe decît de științele naturale, sau în înțeles larg, ale naturii: de la geologie trecînd, prin botanică, zoologie, anatomie comparată, pînă la meteorologie, care regăsește știința Pămîntului. Din fizică s-a ocupat doar cu așa-numita de el „optică“, în realitate doar cu teoria culorilor; pentru chimie nu pare să aibă o înțelegere deosebită, deși nu e lipsit de atracție, iar în orice caz chimia ce i-a urmat, cu simbolismul

ei ţinînd de cantitativ încă, l-ar fi îndepărtat. Astronomia nu l-a putut reţine cu adevărat, în ciuda cîtorva observaţii ştiinţifice încercate de-a lungul vieţii şi a telescopului ce-şi procurase pentru a privi Luna. Va spune singur lui Eckermann (la 1-II-1827) că în ştiinţele naturii s-a ocupat doar de cele *die mich irdisch umgaben*[20]; astronomia nu l-a atras, „pentru că simţurile nu mai sînt suficiente". Mai degrabă l-a atras astrologia, în măsura în care raportează astronomicul la om: l-a interesat direct, în criza de tinereţe de după Leipzig; l-a interesat ca autor, pentru cazul Faust, şi l-a interesat statornic pe latura „demonicului", a cărui acceptare însemna uneori la el o recunoaştere a forţelor nevăzute ale firii. Nu începe *Dichtung und Wahrheit*, cum s-a subliniat, cu invocarea zodiacului, spre a se sfîrşi cu tema demoniei?

Concepţia sa despre ştiinţă va fi deci una în marginea descriptivului, neputînd fi una a operativului. Dar şi astfel, el nu intră în tiparele comune. Fără îndoială că ştiinţa clasică de tip descriptiv, cea a lui Linné, trebuia să aibă o influenţă hotărîtoare asupra lui Goethe. Acesta spunea, spre bătrîneţe, că trei spirite îl înrîuriseră cel mai mult: Shakespeare, Spinoza şi Linné (*Zur Morphologie*; în vol. XXX, p. 483, şi scrisoarea către Zelter de la 7-XI-1816); iar dacă te-ai putea eventual gîndi că e un *malentendu*[21] cu Spinoza, nu poate încăpea îndoială în ce priveşte natura influenţei lui Linné asupră-i. Dar lucrurile vor suna goetheean pînă la urmă. Nu numai că va sfîrşi prin a se desprinde de Linné, pentru motivul care-l va face să se opună lui Cuvier — şi anume, pentru că lui îi pare că sinteticul trebuie să primeze, nu analiticul, sau, cum spune în locul amintit despre Linné, pentru că ceea ce ţine acesta separat tinde la el spre unitate —, ci va vedea dincolo de Linné, în sensul libertăţii descriptivului, care e riguros clasificator la acesta, pe cînd el sfîrşeşte prin a fi dincolo de sistemele şi clasificările posibile. Dacă e ceva ilustrativ pentru caracterul descriptiv al concepţiei sale despre ştiinţă, nu sistemul de clasificaţie al lui Linné va fi — oricît l-ar fi păstrat Goethe tapiţat pe pereţii uneia

din odăile sale —, cît „știința“ aceea care se naște sub ochii săi, știință care nici astăzi nu poartă un nume stabil și care n-a dus la un corp de adevăruri riguroase, dar care îl încînta pe Goethe atît de mult prin actul ei creator: știința norilor. Cît de cald întîmpina Goethe ideea englezului Howard de a pune ordine în lucruri, dînd nume norilor: stratus, cumulus, cirrus, și descriindu-i în consecință. Propune și el un nume: *paries*, perete, pentru un anumit tip de nori, și slăvește în Howard pe omul de știință exemplar, închinîndu-i poeme și cerînd biografia lui. Dar ce face, în definitiv, Howard? Dă nume norilor, determină, definește denumind:

Bestimmt das Unbestimmte, schränkt es ein,
Benennt es treffend![22]

(*Gedichte* 1821; în vol. XXXIV, p. 377).

Nu se nasc așa toate științele? Cu Goethe cel puțin ești ispitit s-o crezi. Dacă l-a interesat atît de mult Linné, e în primul rînd pentru că a văzut ordinea din lucruri și a redat-o printr-o terminologie potrivită. În genere, omul de știință goetheean apare ca și un Adam dînd nume viețuitoarelor. Din nou ajungi la originar, cu Goethe. A ști ceva înseamnă a vedea ceva și a da nume potrivit celor văzute.[23] Și este din nou o întrebare dacă nu cumva Goethe are dreptate reducînd astfel la actul originar lucrurile. Nu e totul în științe o chestiune de termeni și terminologie bine aleasă? I-ar fi trebuit puțin lui Goethe, din punctul acesta, spre a regăsi sens matematicilor și a reuni descriptivul cu operativul; și de întrebi cum de n-a ajuns el la o înțelegere a matematicilor ca denumire potrivită, cum de n-a presimțit că și ele vor trebui să regăsească, într-un fel, descriptivul — sau te-ai întreba toate acestea, dacă n-ai ști că ceea ce face adîncimea lui Goethe, așezarea centrală a omului, face, în obsesia sa de a reduce totul la scara sănătății umane, și îngustimea lui.

Să fie astfel știința goetheeană un simplu limbaj care reușește, cum va fi mai tîrziu pentru pragmatism? Pînă la un punct numai: căci de obicei limbajul acesta reușit tinde

să capete, tocmai prin reușita sa, autonomie, dacă nu chiar stăpînire asupra realității, în timp ce Goethe nu-i îngăduie nici un moment decît să fie denumire descriptivă a realității. „E curios", spune el către Schultz (la 24-XI-1817) „că se consideră știința drept ceva de-sine-stătător, cînd ea nu e decît pîrghie, manivelă prin care se poate apuca și pune în mișcare lumea." Iar dacă aci pare a spune un lucru pe gustul tehnicității științifice de totdeauna — „manevrare a lumii" —, nu de stăpînire asupra realității poate fi vorba. Punerea în mișcare a lumii este, pentru el, mai degrabă regăsire a mișcării ei, recunoaștere și denumire potrivită a vieții din ea. Știința descriptivă de tip clasificator îl supără pînă la urmă, pentru că prejudecă asupra realității vii. Linné, spune el (*Zur Botanik*; în vol. XXXV, p. 520), vede ceva stabil și mort în manifestările lumii exterioare; dincoace, la el, este vorba de o metamorfoză *vie*. Și în general: natura pe care o întîlnește și o captează el nu este una pe care vrea s-o însuflețească, ci una dinainte însuflețită. „Concep pămîntul, cu aburul înconjurător, întocmai unei mari ființe vii, ce se găsește prinsă într-o veșnică in- și expirație." (Către Eckermann, la 11-IV-1827.) Refuzase întotdeauna să vadă vreo legătură între temperatura și starea *barometrică*, prima ținînd de Soare, pe cînd ultima, după el, doar de atracția Pămîntului. De aceea a și greșit în meteorologie, se grăbesc să spună unii comentatori: s-a preocupat doar de pulsația Pămîntului, nu și de presiunea atmosferică.

Dar, iarăși, ce importă greșelile științifice aci? Nu interesează oare mai mult așezarea aceasta științifică, așezare ce, făcîndu-l să greșească uneori, îl putea duce la reușite altă dată (de pildă, în chestiunea perioadei glaciare) și la o viziune unitară întotdeauna?

În așezarea aceasta goetheeană față de realitate, nu limbajul asupra naturii primează, ci natura însăși, care se înfățișează drept vie. Astfel fiind, natura trebuie prinsă în actul ei de viață, în simplitatea ei originară. Plimbîndu-se cu Eckermann pe cîmp, tot la 11-IV-1827, el exclamă: „Lumea

n-ar putea dura dacă n-ar fi atît de simplă... Un pic de ploaie, un pic de soare, și în fiecare primăvară totul e din nou verde..." Cu limbajul lor reușit, oamenii de știință s-au lăsat prinși într-o adevărată demonie, o desfășurare pentru sine a simbolurilor, în așa fel încît, aplecîndu-se apoi asupra realului, nu-l mai pot vedea în simplitatea lui. A vroi însă explicarea simplului prin complex îi pare lui Goethe o calamitate a științei. Limbajul științific trebuie, dimpotrivă, să caute simplitatea originară a lucrurilor, iar ceea ce denumești în ele să nu le fie suprainstituit, ci să determine ce există cu adevărat: să aducă determinarea unității în nedeterminatul pluralității aparente. Undeva trebuie să poți prinde actul simplu, sîmburele de viață, fenomenul originar. Dacă știința trebuie să descrie ceva, este tocmai creșterea aceasta continuă a lucrurilor, de la actul lor simplu și originar la manifestările lor complexe.

Descriptivul goetheean — acum putem să o vădim limpede — nu este clasificator. E un descriptiv *genetic*. Goethe însuși citează cu plăcere pe un comentator contemporan, W. von Schütz, care apreciase la el simțul „istoric" (respectiv, genetic) în cercetarea naturii. (*Zur Morphologie*; în vol. XXXV, p. 514). El nu va avea o conștiință istorică în înțelesul obișnuit; nu va înțelege pînă la capăt istoria aceasta care este a omului; va fi, în schimb, un istoric al firii, iar întreaga sa concepție despre știință rezidă în această istorie pe care de fiecare dată, în fiecare cîmp științific, încearcă să o dea. Știința lui Goethe înseamnă științe ale naturii; așa fiind, ele sînt o *istorie* naturală de fiecare dată, dar o istorie într-un înțeles deosebit, unul genetic; iar perspectiva aceasta, abia ne va da sensul final al concepției sale despre știință.

Într-adevăr, cu o natură vie în fața-i, cu o natură în care trebuiesc regăsite actele și formele simple, originare, una, în sfîrșit, în care trebuie descrisă desfășurarea trecerii de la forma simplă la realitatea dată, Goethe va obține, în primul rînd, o morfologie, o metamorfoză vie. Fără a accepta explicit o preformație, declară el (*Zur Natur- und Wissenschafts-*

lehre; în vol. XXX, p. 451), recunoaște totuși o predelineație, o predeterminație, *ein Prästabilieren*. Și adaugă: „Atîta însă mă încumet a afirma, cum că, în clipa cînd o existență organică iese la iveală, unitatea și libertatea instinctului formator nu sînt de conceput fără de conceptul metamorfoză." Ce aduce el astfel nou în cercetările sale botanice, de pildă? Găsește, sau i se pare că găsește, o plantă originară, frunze, din care se dezvoltă întreaga plantă; desfășurîndu-se ca rădăcină în pămînt și ca tulpină, floare, fruct în aer liber. În zoologie, și anume în lumea vertebratelor, de care s-a ocupat îndeosebi, găsește legea de formare a craniului, prin dezvoltarea în acest sens a ultimelor vertebre. În anatomia comparată descoperă la om osul intermaxilar, tăgăduit pînă atunci de știința ce proclama unicitatea structurii anatomice umane, iar astfel integrează pe om în continuitatea viețuitoarelor superior organizate. În geologie, pe de altă parte, Goethe refuză să vadă o perioadă vulcanistă, iruptivă și catastrofică, în istoria pămîntului, ci pune o desfășurare lentă, ca și organică, imaginînd o perioadă glaciară și subliniind rolul ghețarilor în formarea Pămîntului. Teoria culorilor, în sfîrșit, este și ea o istorie genetică a lor; pornindu-se de la fenomenul originar al polarității lumină-întuneric, culorile apar ca *Halblichter*[24] și *Halbschatten*[25]; de partea luminii se ivește galbenul, dincolo albastrul, prin amestecul cărora se va naște verdele, în timp ce atît galbenul cît și albastrul, prin intensificare, vor da cîte o formă de roșu, roșul nefiind altceva decît *Gelbrot*[26] ca *Blaurot*[27]. „Aceasta, spune el singur, este perspectiva vie a fenomenului și creația culorilor." (*Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil*; în vol. XXI, p. 12). Iar după ce publică *Farbenlehre*, se întreabă dacă n-ar putea fi prinsă și *die Tonlehre*[28] sub o asemenea perspectivă, adică după același principiu genetic (*Tag- und Jahreshefte*, în vol. XXXVIII, p. 437).

Peste tot, așadar, el aduce o istorie a formelor: morfologie și metamorfoză. Și de fiecare dată știință făcută cu ochiul liber. Într-un rînd, avea s-o spună limpede, în legătură cu lucrarea *Genera et species plantarum* a naturalistului von

Martius: după părerea sa, știința trebuie să revină, spre a se desăvîrși, la imagini, întocmai hieroglifelor, renunțînd la abstractul cuvîntului (*Zur Morphologie*; în vol. XXXVII, p. 173). Tocmai de aceea știința înseamnă la el descriptiv și de aceea descriptivul reprezintă o desfășurare organizată a formelor de la unele către altele: pentru că ochiul este cel care hotărăște aci; ochiul care vede forme, așa cum vede topindu-se unele într-altele formele. Sensul final al științei sale va fi astfel continuitatea formelor, sau, lărgind, *continuitatea*.

Continuitate, în fond, înseamnă de pe atunci și avea să însemne, în perspectiva a ceea ce urma, principala cucerire a științei moderne: continuitate a cantitativului. Triumful continuității de acest tip se obținea în analiza infinitezimală, care — după ce algebra înfrînsese calitativul matematicilor grecești, numărul întreg sau doar rațional, ca și forma geometrică — izbutise să exprime matematic creșterea continuă. Continuitatea lui Goethe nu era însă pe această linie de dezvoltare: el păstra un sens calitativului, menținea „forma" dincolo de funcțiunea matematică, așa încît se opunea științei moderne, chiar atunci cînd părea să se așeze pe linia evoluției ei. Ceea ce primează la Goethe este totuși ideea calitativă a vieții, organismul viu, și ca atare continuitatea de dezvoltare *organică*. El reproșează statornic oamenilor de știință francezi că rămîn la reprezentări atomistice și mecanice, în locul unora organice (către Zelter, la 9-XI-1829).

În conflictul, de mare răsunet academic, dintre Cuvier, descriptiv și analitic, și Geoffroy de Saint-Hilaire, care pleacă de la unitatea de compoziție organică, Goethe optează pentru ultimul, oricît ar arăta el că este vorba de o opoziție fundamentală a spiritului uman. (Recenzie la *Principes de philosophie zoologique*, 1830; în vol. XLIV, p. 32 și urm.) În ultimă instanță — și Goethe ajunge singur la conștiința deplină a lucrului —, el preferă analizei sinteza, sau afirmă, întocmai lui Kant, că orice analiză presupune o sinteză. În geologie mersese pînă la a spune că unele formații nu se pot explica, întrucît e cu neputință să-ți faci un concept care

să conțină totdeodată devenirea și ființa, *das Formen und das Umformen, das Bestimmen und das Lösen*[29]. Cînd vezi ce intim leagă natura, spune el, îți dai seama ce greu îi este analizei să deosebească ce e unit în natură. Ceea ce numim element este, în sînul ei, legat încă. (*Aufsätze zur Mineralogie und Geologie — Studii despre mineralogie și geologie*; în vol. XXIII, pp. 337 și 354.)

Primatul acesta al sinteticului e atît de acuzat, încît el merge pînă la a explica imposibilitatea științei de a denumi cu adevărat lucrurile. Poate că aceasta deosebește, în fond, gîndirea germană de cea franceză: cea din urmă pune întîi elementul analitic, iar atunci sinteza va fi abstractă, simplă compunere, pe cînd în gîndirea germană sinteza e concretul însuși, iar de la ea se pleacă. Dar, spune Goethe, *was ist eine höhere Synthese als ein lebendiges Wesen?*[30] Dacă deci prototipul sintezei este organismul viu iar știința goetheeană este una ce pleacă de la sinteză, cercetarea sa științifică va fi o desfășurare continuă de viață, metamorfoză, continuitate organică a formelor originare, așadar continuitate a calitativului originar.

Dar mai este ceva care va deosebi continuitatea goetheeană de cea a științei moderne, în afara faptului că una e oarecum înăuntrul calitativului, cealaltă a cantitativului. Știința modernă a putut ajunge la o continuitate care să nu fie absolută, ci [una] care să lase loc discontinuității. Teoria mutațiilor în științele naturale, a saltului calitativ în cele sociale, ca și coexistența corpuscularului cu ondulatoriul în fizica nouă par a duce la o viziune în care continuitatea și discontinuitatea să aibă egal drept de viață. Nu interesează deocamdată dacă astfel știința modernă n-a sfîrșit cumva și ea într-o regăsire a calitativului: fapt este că ea a ajuns aci, la recunoașterea discontinuității. În schimb Goethe — s-a putut arăta pe drept cuvînt* — nu concepe între mecanism și metamorfoză nici un fel de schimbări discontinue

* Vezi: René Berthelot, *Science et philosophie chez Goethe*, p. 11.

și deci nu lasă loc, alături de continuitate, nici unei discontinuități. Viziunea finală a științei lui Goethe este a unei continuități organice — sau, ca și organice, pentru cele neînsuflețite — fără rest.

Nedezmințit încorporează Goethe această concepție, al cărei contur teoretic am încercat să-l dăm în cele de mai sus. Nu aprobă discontinuul, catastroficul, ieșirea din ordine, pe nici un plan. Încă o dată, la sfîrșitul vieții, va contrazice hotărît teza vechiului său prieten Alexander von Humboldt, care susținea ivirea „tumultuarică" a muntelui Himalaia din pămînt (către Zelter, la 5-X-1831). Fusese întotdeauna antivulcanist în geologie și chiar antineptunist, dacă influența apei era concepută catastrofic. El înțelesese că nu doar prin violență, ci și în chip liniștit, dar constant pot avea apele un rol distrugător, sfîrșind prin a săpa munți întregi.[31] „Acolo unde ei nu instituie decît tumult, la noi, ceștelalți, totul se întîmplă tăcut și pașnic." (*Zur Natur- und Wissenschaftslehre — Despre teoria naturii și a științei*; în vol. XL, p. 516). Chiar în aprecierea istorică, nu numai în simpla geologie, vede o „condamnabilă obsesie vulcanistă". În partea istorică din *Farbenlehre* (în vol. XXII, p. 141) reproșează întregului veac al XVIII-lea o anumită suficiență și pripă în aprecierea altor veacuri, ceea ce ducea la maltratarea naturilor „problematice", a umililor din trecut. Unde e *die Geduld gegen den langsamen Werdenden?*[32], se întreabă el.

O observație în marginea mitologiei îl face să-și explice această neînțelegere a legii continuității, pe care el, în schimb, o vede atît de nealterată. Popoarele primitive, spune el (*Tag- und Jahreshefte*; în vol. XXXVIII, p. 440), sînt mai răscolite de aspectul înfricoșător decît de cel îmbucurător al divinității; la fel, adaugă el, fac și geologii cu creația lumii — și la fel, s-ar putea adăuga pe linia sa, toți aceia care văd o creație catastrofică, nu una progresivă. *Goethe iubește pe zeii cei buni ai firii, în locul celor distrugători*; iar toată viziunea sa științifică e dominată de prezența, undeva în lucruri, a acestei mîini bune a divinului.

Din nou, de astă dată gîndul său se va împlînta atît de adînc în ființa sa — sau natura sa să fie cea care-i trezește gîndul? —, încît el va deveni idiosincrazie. Goethe detestă dezordinea și cu atît mai mult anarhia. Îți rămîn vii și, pînă la explicația mai adîncă, îți par a ține de un capriciu demn de un prinț scenele în care Goethe intervine spre a restabili ordinea. *Wir dem von Jugend auf Anarchie verdiesslicher gewesen als der Tod selbst*[33], îi e intolerabil să vadă, în drum pe corabie de la Messina la Neapole, călătorii acuzînd pe căpitan pentru că vasul e în primejdie de a se lovi de stînci; și intervine pe punte, cu un discurs atît de convingător încît pare să liniștească și apele.[34] La fel avea să intervină spre a împiedica linșarea unui nobil care se retrăgea o dată cu trupele franceze din Mainz, sau intervine cu energie și hotărîre la stingerea unui incendiu din Weimar, în 1780, așa cum o făcuse în tinerețe în ghetoul din Frankfurt. Regretă plecarea lui Fichte de la Universitatea din Jena, în 1799, dar afirmă (către Schlosser, la 30-VIII-1799) că ar vota și împotriva fiului său dacă acesta și-ar îngădui să țină un asemenea limbaj față de stăpînire.

În general preferă ordinea, chiar dacă e însoțită de injustiții, acceptînd astfel să treacă drept reacționar. Fusese, cu principii și nobilii, împotriva unei Revoluții care avea totuși să aducă era *sa* — dacă trebuie să vezi în el doar un reprezentant al burgheziei, cum vrea Thomas Mann. Are obsesia de a rezista organizat haosului. Experiența haotică a războiului, așa cum o face în campania sa din Franța, cu mizeria, noroiul, murdăria taberei, cu aproximativul lucrurilor, îl nemulțumește adînc. Iar îndărătul tuturor acestor mișcări sufletești stă același *Abscheu vor gewaltigen Erklärungen*[35], la care ducea în știință obsesia continuității fără de întrerupere. Era tînăr, era cuprins de *Sturm und Drang* și titanism, dar la fel simțea el înaintea munților elvețieni, în care întrezărea mișcarea originară: „Simți adînc că aici nu e nimic arbitrar, aici operează *ein alles langsam bewegendes ewiges Gesetz*.[36] (*Briefe aus der Schweiz — Scrisori din Elveția*; în vol. III, p. 348.)

Acest *alles langsam bewegendes Gesetz* reprezintă, în ultimă instanță, concepția despre știință a lui Goethe. Ca o lentă creștere, ca o liniștită desfășurare de viață vede el lumea, iar legea de continuitate a științei va fi transcrierea acestei stări de lucruri. Așa cum arta trebuie să redea ceva din insesizabilul vieții imediate — *Wilhelm Meister*, *Hermann*, *Dichtung und Wahrheit* —, știința va avea să transcrie creșterea insensibilă a lucrurilor. Cineva avea să spună: „Un arbore cade cu trosnete; a crescut fără zgomot." Goethe a visat să se așeze în creșterea fără zgomot, ca de arbore. Și ce potrivită este, pentru el, imaginea arborelui, ce simbolică pentru viziunea sa științifică.

Nimeni nu a slăvit ca el arborele, în care vedea expresia culminantă a vieții vegetale, așa cum omul îi era expresie culminantă în ordinea animală. Și nu este aci vorba de un simplu paralelism: dacă înțelege arborele prin om, va înțelege omul și cultura sa prin arbore, slăvind, într-unul și într-altul, triumful firii neîncetat urcătoare. Să obții cunoașterea științifică a firii? Goethe desigur o va încerca. Dar să obții înțelegerea ei vie, participativă, cu cît nu-i asta mai mult? De aceea îi place istorisirea despre părul sădit de bunic, la nașterea sa, din care avea să mănînce fructe. De aceea plantează arbori în grădinile prietenilor din Italia, înainte de a pleca (*Italienische Reise*, pp. 55–56), și primește mai tîrziu cu emoție știri despre cei ce supraviețuiesc. De aceea scrie fiului său, August (la 5-II-1809), despre arborele din grădina lor care s-a prăbușit, notînd totdeodată pentru sine cît de mult îl impresionează faptul că, uscat fiind la trunchi, arborele avea încă ramuri verzi, ca și el, în pragul bătrîneții. Notează altă dată (*Zur Botanik*; în vol. XXXV, p. 525), ca un fapt științific, dar și interesant în el însuși, că arborele din Jemenau, care fusese tăiat din greșeală, se refăcuse. Și, în sfîrșit, tot de aceea va comenta el, cu uimită înțelegere, descrierea pe care i-o face naturalistul Carus despre teiul crescut printre oseminte și care preluase în creșterea lui osemintele. Fiecare arbore este pentru Goethe arborele vieții.

Despre *această* interminabilă viață pe care o desfășoară firea și care culminează în arbore, pe de o parte, în om, pe de alta, are de dat socoteală cunoașterea științifică.[37]

Dar dacă arborele încape întreg într-o asemenea cunoaștere științifică, încape oare în ea și omul, cu fenomenul de cultură adus de el? Goethe nu o va susține chiar ca atare. El nu glumește cu faptul de cultură și nu-l reduce la un determinism definit, cum aveau să facă mai tîrziu psihologismul, sociologismul, materialismul istoric sau chiar filozofia culturii, în perspectiva cărora, de fiecare dată, omul și cultura țin de o necesitate străină de ei. Omul și cultura sînt, la Goethe, o a doua natură; ceea ce în primul moment înseamnă: sînt aceeași natură; a doua o dublează pe prima; iar la o mai atentă reflexiune, ar putea însemna, dimpotrivă, *nu* sînt aceeași natură, ci altceva. Dar de fiecare dată este sigur că pentru Goethe cultura nu este reductibilă la un factor oarecare, psihologic, economic ori social, așadar la un determinism definit. Nu este totuși de înțeles pînă la capăt gîndul acesta al unei a doua naturi? Ce face Goethe, în fond: pune omul și cultura în prelungirea firii, ca o încoronare a ei, întocmai arborelui? Sau le pune ca o altă fire, alături de firea propriu-zisă? Într-un sens, nici una, nici alta: omul nu este nici alături de natură, dar nu este poate nici *în* natură. Mai degrabă natura este în el. Omul, avea el să spună lui Eckermann (la 20-II-1831), este un animal ce le conține pe toate celelalte în organizația sa. Dar formulările obișnuite ale lui Goethe vin să readucă echivocul de mai sus. Iată-l spunînd că „ultimul produs al naturii, ce se depășește necontenit, este omul frumos", ba chiar o spune cîndva efectiv despre împărăteasa Austriei, a cărei prezență umană i-ar fi dat bucuria de-a vedea că „natura e neîncetat productivă" (către Reinhard, la 13-VIII-1812) — și ce frumos lucru să poți spune unui puternic al pămîntului: „ești splendid ca un arbore"; dar iată-l altă dată spunînd cancelarului von Müller (la 25-IV-1814): *Die Natur ist eine Gans, man muss sie erst zu etwas machen.*[38] Ieșirea din acest echivoc ne-o

va da faptul că Goethe vede, în fond, o natură în sînul naturii, o natură înnobilată, cum era cea a grecilor.

Tot Eckermann are prilejul să audă (la 20-X-1828) și să transcrie gîndul acesta extraordinar — și ce săracă de înțelesuri finale ar fi exegeza goetheeană fără Eckermann — cum că natura după care lucrau grecii era mai desăvîrșită decît a noastră. *Man muss etwas sein, um etwas zu machen.*[39] Cine doar imită natura stă *sub ea.* Trebuie să ridici natura reală, mai joasă cum este, la înălțimea spiritului tău *und das jenige wirklich zu machen, was in natürlichen Escheinungen... nur Intention geblieben ist.*[40] Cu înțelesul acesta superior, că omul *este* natură, firește, dar, fiind ceea ce este, face ca natura să fie mai mult, în ceasurile istorice cînd *el* este mai mult — am intrat cu adevărat în cîmpul altei naturi decît cea despre care poate da socoteală știința goetheeană și, cu atît mai mult, cunoașterea științifică pură și simplă.

Dar, o natură deosebită fiind — în înțelesul clar acum că este aceeași natură, dar cu intențiile ei duse pînă la desăvîrșire —, lumea culturii este încă natură și reclamă, după Goethe, să fie privită ca atare. Nu cade sub cunoașterea științifică, dar tot ochiul este cel care va prima și tot sănătatea, de astă dată spirituală a ființei umane, este cea care va hotărî; legea de continuitate a formelor, acel *alles langsam bewegendes Gesetz*, va juca din plin și aci. De aceea natura aceasta de a doua va fi una în care plasticul primează, nu cuvîntul*. În natura obișnuită, ochiul aducea forma; aci, în cultură, același ochi aduce forma încă, sub chipul formei plastice; pentru natură, măsura o dădea omul însuși; în sănătatea și normalul său, dincolo de instrument și analiza matematică; în cultură, omul deplin este cheia înțelesurilor, nu logosul. În sfîrșit, dacă în natură va domni continuitatea neștirbită, creșterea fără zgomot, dincolo de catastrofic și tumultuar,

* S-a observat pe drept că, poet fiind, pe Goethe îl interesează totuși mai mult tehnica plasticii decît a literaturii; are ortografie proastă, metrică discutabilă etc. (Vezi: Chamberlain, *op. cit.*, p. 408.)

în cultură împlinirea va fi una prin armonie (*Ifigenia*), nu prin tragic. Zeii cei buni, nu zeii cei distrugători, asistă lumea omului, ca şi a firii, la Goethe.

Aceiaşi zei, aceeaşi religie, atunci. Concepţia despre ştiinţă, mai mult decît cea despre artă ori despre gîndirea filozofică, ne va da înţelegerea pentru faptul de cultură la Goethe. El rezervă pentru om şi cultură un alt plan existenţial decît cel al naturii descrise de ştiinţă, dar face cultură cu acelaşi ethos spiritual din care izvorăşte la el ştiinţa. „Ce este omul, Doamne, de-ai făcut pentru el atîta măreţie?", exclamă de cîteva ori, cu psalmistul, poetul. Şi, într-adevăr, ce este omul? Cum arată această de-a doua natură pe care o aduce el? Ce erau grecii, prin care se ivea în lume o altă natură, pe măsura spiritului lor? Şi este cu adevărat îndeajuns să cauţi creşterea fără zgomot, ca la arbore, spre a da socoteală de om şi cultura lui?

Capitolul II
CONCEPȚIA DESPRE OM

În arsenalul din Veneția, Goethe se uită îndelung la felul cum se construiește o navă din lemn de stejar. Se gîndește la navă, firește, dar se gîndește deopotrivă la creșterea arborelui care avea să dea lemnul folosit acum; și spune: „Nu pot afirma îndeajuns cît de mult mă ajută peste tot cunoașterea mea, greu cîștigată, cu privire la lucrurile naturale pe care omul le folosește ca material pentru uzul său, spre a-mi explica procedeul artiștilor și al meșteșugarilor..." (*Italienische Reise*, p. 108). Așa, solidare cu natura îi apar tehnica și arta. Nu[1] poate fi vorba de o preformație la propriu; dar o anumită „predelineație", *ein Prästabilieren*, este. Fără să fie prin ea însăși cultură, natura dă direcția de împlinire și legea pentru tehnică și cultură. Prin universul privit de Goethe trece un singur fir, urcător.

S-a făcut observația că natura în înțelesul obișnuit, cea de primă instanță, firea, nu păstrează la el un înțeles stabil: în tinerețe, spune Simmel*, natura îi apare lui Goethe drept *Kraft*[2], ceva subiectiv; pe cînd în Italia și după experiența de acolo, natura îi va fi obiectivă, dînd legile după care să se desfășoare și creația de artă. Observația comentatorului își are prețul ei, firește, dar ea ar putea spune mai mult decît trebuie, și anume, că doar în accepția ei de a fi o a doua natură duce la cultură.

* *Goethe*, Leipzig, 1913, p. 102 și urm.

În realitate, de orice tip ar fi fost, subiectivă ori obiectivă, natura e dătătoare de măsură pentru artă și om, la Goethe. „Și exclam natură! natură! Nimic nu e natură pe cît sînt oamenii lui Shakespeare"[3] (*Zum Shakespear's Tag — La aniversarea lui Shakespeare*, ed. Propyläen, vol. I, p. 174), exclamă el în plin subiectivism al tinereții, și nu va întîrzia să se expliciteze prin vorbele celebre: „Toate operele lui Shakespeare sînt [...] file zburătoare din cartea cea mare a firii, cronici și anale ale inimii omenești" — nu simple *Tugendlehren*[4], cum se spusese. (Vezi: recenzia despre *Versuch über Shakespear's Poesie und Schriften — Încercare privind poezia și scrierile lui Shakespeare*, 1771, în „Frankfurter Gelehrten Anzeigen", vol. I, p. 373.)

Doar la un moment dat îndrăznește el, în acea perioadă de tinerețe, o opoziție posibilă între natură și artă: natura ar fi forță, forța oarbă, aducînd cu ea frumosul ca și urîtul, binele ca și răul, „pe cînd arta este tocmai contrariul; ea izvorăște din strădaniile insului de a se menține, împotriva forței distrugătoare a întregului" (*Ibidem*, recenzia despre Sulzer, p. 336). Încă de pe acum, așadar, Goethe ar părea să simtă lucrul acesta, tulburător pentru el, că *mai este ceva*, în artă și cultură, ceva de care viziunea sa nu va putea da întotdeauna socoteală.

Acest altceva, însă, poate el schimba solidaritatea naturii cu cultura? Nici măcar acum n-o va face, acum cînd, pentru o dată, zeii naturii nu-i par lui Goethe a fi doar cei buni. Căci și acum poate spune el că poezia vechilor scalzi și celți, ca și a vechilor greci, este așa de puternică și mare pentru că „natura i-a îndemnat să cînte, precum păsările în văzduh" (*Ibidem*, recenzia despre Blum, p. 337).

Natură și om. Într-adevăr, în fața apeductului din Spoleto, în fața templului antic, în fața amfiteatrului din Verona, Goethe nu are nimic altceva de exclamat decît: natură! Nu e o perspectivă nouă, pe care s-o fi căpătat în Italia; știe bine că o avea dintru început: „Cunoști maniera mea veche;

așa cum tratez natura tratez și Roma“, scria el cuiva din Italia. Iar perspectiva aceasta nu-l va părăsi niciodată, ci el va vedea statornic, în creația de artă și în primul rînd în cea a Antichității, o natură atît de autentică încît poate fi chiar imitată. Cînd, mai tîrziu, punea la concursurile plastice de la Weimar teme din Homer, o făcea din încredințarea că a reda universul homeric înseamnă a imita natura însăși. Încredințarea aceasta o are pentru întreaga artă greacă: „Artiștii cei vechi au avut o tot atît de vastă cunoaștere a naturii ca și Homer. Aceste superioare opere de artă au fost totodată produse ca opere culminante ale naturii, de către oameni, după legi adevărate și firești. Tot ce e imaginar, tot ce e arbitrar, piere; aci e necesitate, aci e Dumnezeu“ (*Italienische Reise*, pp. 407–408).

De aci plinătatea umanismului lui Goethe. Este de prisos să cauți înțelesul său despre om și cultură altundeva decît în umanismul său, care e umanism în sensul propriu. În Antichitate el caută umanul; Antichitatea îi apare ca fenomenul originar pentru om, iar felul cum înțelege el Antichitatea reprezintă felul cum poate el înțelege omul.

Totul e deci de căutat aci: în confruntarea sa cu grecii. Nietzsche avea să spună [*Wir Philologen* (*Noi filologii*), în *Unzeitgemässe Betrachtungen* (*Considerații inactuale*), Kröner, 1930, p. 590] lucrul acesta curios: „Să ne gîndim ce înțelegea Goethe din Antichitate; desigur, nu atît de mult ca un filolog și totuși de-ajuns spre a se răfui[5] rodnic cu ea. În realitate, nici nu ar trebui să știm mai mult despre un lucru decît cît ne trebuie pentru a putea crea. De altminteri, singurul mijloc de a *cunoaște* cu adevărat un lucru este de a încerca să-l faci din nou.“

Să-l faci așa cum era? Sau pe cît poți tu să-l faci? Dacă Nietzsche vrea să spună acest din urmă lucru, atunci regăsești vorba lui Goethe însuși: „fiecare să fie, *în felul său*, un grec“.

Numai că, poate oare fi măsura lucrurilor simpla productivitate proprie, fie chiar orientată în direcția unui prototip?

Cum ar fi astfel posibil tocmai „umanismul“, adică regăsirea permanenței umane? Dacă și de astă dată Nietzsche are tendința de a-l justifica pe Goethe — el care este atît de necruțător cu alții —, acesta rămîne totuși să se justifice singur: ce crede el despre greci trebuie cîntărit pînă la capăt, căci în balanța aceasta este pus lotul omului. Nu încap justificări psihologice; așa cum nu vor încăpea nici unele de ordin istoric, de soiul celor aduse de Gundolf (*op. cit.*, p. 386), cum că pe atunci se cunoștea Antichitatea mai mult din operele perioadei elenistice și că, în fond, Goethe nu vedea originalele. Ce originale îi lipseau spre a înțelege tragedia greacă?

Cît a înțeles Goethe despre Antichitate, a înțeles despre om.

Ochiul.[6] Dar ce a înțeles el despre Antichitate, ce a văzut în ea? În primul rînd el a *văzut*, cu adevărat; a privit Antichitatea așa cum privea natura, cu ochiul liber, și a văzut în ea formele, plasticul și, în prelungirea acestuia, epicul mai degrabă decît filozoficul. Simți de la început că Goethe este dintre cei care vor prefera *Iliadei Odiseea*. Sînt aci, în general, nu numai două feluri de cititori, sînt și două feluri de interpreți ai Antichității, așa cum sînt, poate, două tipuri umane.

E surprinzător cum, pentru omul de cultură generală, *Iliada* și *Odiseea* stau pe același plan, cînd — în ciuda materialului comun — mișcarea lor adîncă e atît de diferită. Se spune *Iliada* și *Odiseea*, cînd ar trebui să se spună una *sau* cealaltă. În *Iliada* nu se întîmplă aproape nimic, în timp ce în *Odiseea* totul e întîmplare. „Nici Troia nu cade în *Iliada*“, exclamă dezamăgit Goethe, tînăr încă, și redă în *Dichtung und Wahrheit* (Festausgabe, p. 37) gîndul acesta, ca și cum ar avea vreo îndreptățire. Așa este, nu sînt acolo decît „lupte cu caracter local“; și, de-a lungul a 24 de cînturi ești purtat înainte și îndărăt, de la coasta mării pînă la zidurile Troiei. Dar, în zbuciumul acesta inutil, ca și bătaia zadarnică a valurilor, cît sens! Pe cînd dincoace, în *Odiseea*, sensul nu e decît de împrumut, iar viața operei, singura viață, o dă pățania, întîmplatul, epicul.

Cititorul *Odiseei* — reamintim lucruri spuse — este cel de istorie și romane, mergînd pînă la romanul polițist. Un întreg popor, cel englez, va prefera *Iliadei Odiseea*. Este în joc, cu ultima, cititorul care vrea ceva „absorbant“, care înțelege cartea drept exercițiu pentru ceasurile libere, cînd vrea să „uite“ restul; și care astfel nu vede în cultură decît o formă de evaziune. Esențialul său cade altundeva; cultura e o duminică bine petrecută, un spectacol bun și bine vizionat.

Pe un plan mai adînc și pozitiv, cititorul *Odiseii* va fi tipul vizualului și, în cazul cel bun, al plasticului. *Iliada*, în schimb, va rămîne pentru cel care înțelege cultura drept un act grav; cel care nu caută în ea basmul, narcoticul, vraja, ci sensul; nici măcar simplul spectacol fascinant, ci cuvîntul. Cititorul *Iliadei* înțelege prin cuvînt, nu prin ochi, prin filozofic, nu prin plastic. Iar dacă geniul grec le cuprindea pe amîndouă — și de faptul acesta filozofia culturii trebuie să știe a da socoteală —, cuvîntul, sensul, adică Ideea susține pînă la urmă acest geniu.

Goethe pune, și se mîndrește că pune în joc: „vizualul“. Abia cînd ajunge în Sicilia are el cheia pentru Italia și Grecia, fiindcă le *vede* dintr-o dată acolo. Consideră întreaga Sicilie drept un comentar pentru *Odiseea* (*Italienische Reise*, p. 313 și p. 336); așadar, acum, cînd vede marea de aci, pajiștile, cîmpiile și stîncile, abia acum *Odiseea* îi devine „un cuvînt însuflețit“. Merge pînă la a simți că el însuși, călător pe acolo, are ceva din Ulise (p. 315).

Și nu numai că preferă *Odiseea* — chiar dacă n-o mărturisește — pentru că o *vede*, dar încearcă la un moment dat lucrul acesta straniu, de a transforma *Iliada* într-o adevărată *Odisee*. El are în sertare, probabil încă din tinerețe, o schemă a *Iliadei*, despre care spune lui Knebel (la 17-XII-1820) că ar cuprinde toate motivele epopeii, pas cu pas, scoase de el în relief pentru a servi artistului plastic, care să aibă astfel înaintea ochilor fapta goală.

Să reduci *Iliada*, în care nu ceea ce se întîmplă contează, la fapta goală? Goethe o făcea totuși; și avea acum să-și

publice rezumatul său pe cînturi, însoțindu-l cu un repertoriu al metaforelor-tip din *Iliada*.

Ce redă el astfel? Inesențialul: pe de-o parte, acțiunea brută, care e simplu scenariu sau album de reproduceri; pe de altă parte, metaforele, simple podoabe poetice, în timp ce principalul, adică sensul lucrurilor și tragicul lor, nu sînt de găsit aci. Că Goethe nici nu vrea mai mult cu *Auszug*-ul[7] său din *Iliada*? Dar faptul că i-a fost posibil s-o reducă astfel la o simplă *Odisee*, pentru uzul ochiului, al artistului plastic, al celui ce „vizionează", este semnificativ. Schema sa devine astfel un simplu scenariu pentru *Iliada* — e chiar de mirare cum nu s-a găsit nimeni s-o folosească spre a pune în film epopeea —,[8] iar Goethe apare ca un precursor al genului. Este ceva neașteptat ca tocmai aci să fii nevoit să-ți pui întrebarea: ce ar fi spus Goethe despre cinematograf? Dar poate că nereușitele semiartei acesteia l-ar fi dezgustat în sfîrșit de primatul ochiului, de văz și de *Erscheinung*[9].

Sănătatea. Întîia perspectivă prin care încearcă el să prindă fenomenul grec, cea a ochiului liber, *nu*-i reușește așadar, și nu-i putea reuși — decît subiectiv, firește, adică luînd de la greci „atît cît îi trebuia". Perspectiva aceasta este de altfel cuprinsă de o alta, mai vastă, cea a sănătății, și din ea trebuie să încercăm acum a privi, împreună cu Goethe, fenomenul grec, spre a vedea dacă nu căpătăm un înțeles mai adînc al Antichității și, o dată cu el, al omului.

Goethe aplică lămurit această perspectivă în studiul despre Winckelmann și în notele intitulate *Antik und Modern*, în felul lor două admirabile, deși parțiale, eseuri în marginea fenomenului grec, atît de sugestive și de goetheene, încît te întrebi ce poate ști despre el cineva care îi cunoaște doar opera, nu și fragmentele acestea risipite pe toată întinderea vieții sale. În primul eseu, închinat cercetătorului Antichității ale cărui urme le regăsea cu pietate în Italia (și despre care spunea că-i părea să aibă în el ceva din consecvența

naturii și artei), Goethe va vorbi în realitate mai mult despre greci decît despre redescoperitorul lor.

Omul în general, începe el (vol. XVI, p. 96 și urm.), reușește cîte ceva prin folosirea potrivită a unor puteri izolate; reușește excepționalul prin întrunirea mai multor aptitudini; dar unicul îl obține doar prin întrunirea tuturor însușirilor. Iar aceasta din urmă, *unicul*, a fost darul Antichității, spune Goethe, celelalte două fiind lotul modernilor. De aci, într-un sens, libertatea modernului de a ajunge la infinitudine, în timp ce anticul se angaja, cu integralismul său, în finitudine; și tot de aci, faptul că pentru noi contează mai mult ce gîndim ori ce simțim, pe cînd pe antic îl interesa mai ales ce se întîmplă.

Cu observația aceasta curioasă și discutabilă, care îl readuce pe Goethe la „ce se întîmplă“ și, nemărturisit, la primatul spiritului *Odiseii* asupra celui al *Iliadei*, el ajunge totuși la o afirmație de o remarcabilă adîncime: anticii, spune el, puteau nu numai să guste fericirea mai bine decît noi, dar și să îndure mai bine nefericirea, căci se „refăceau“ (cu integralismul lor) mai repede. Iar toate aceste avantaje față de noi țin — Goethe rostește deschis lucrul — de păgînătate, care-i pare o formă de sănătate.

Grecii i se arată sănătoși chiar și în prăbușire: au încredere în ei înșiși, reușesc să aibă înrîurire în prezent, știu să venereze pe zei drept simpli strămoși și să-i încorporeze în opere de artă, iar pînă și viitorul nu este pentru ei o obsesie destrămătoare, ci ei știu să-l rabată asupra prezentului și a lumii acesteia, prin obsesia lor de a obține „faima“ în veac. Ce le-ar mai fi putut da creștinismul? Oricine îi înțelege cu adevărat consimte păgînătății lor, așa cum făcea Winckelmann care, spune Goethe, s-a catolicizat doar din indiferentismul lui de păgîn și spre a sta liniștit la Roma. Iar cînd, în încheiere, el relevă, alături de anticreștinismul lui Winckelmann, și antipatia lui față de filozofie, te-ai aștepta să-l vezi schițînd un tablou al grecității fără de filozofie. Dar aci șovăie, ba chiar aruncă timid vorba: astăzi nu se

poate trece nepedepsit pe lîngă mișcarea de idei trezită de Kant; doar — adaugă el — dacă ești „cercetător“ al Antichității, adică doar dacă îi înțelegi pe antici așa cum îți apar direct, în sănătatea și pămîntescul lor.

Dacă studiul despre Winckelmann îi dă astfel prilejul să arunce o sondă în insul antic, studiul *Antik und Modern* va aduce un elogiu al comunității vechi, arătînd cît de fericit susținea ea împlinirea de sine a creatorului de artă. Ceva din gîndul de mai tîrziu al lui Nietzsche, cum că statul antic era sau trebuia să fie o pepinieră de genii, apare pe de acum.

Pentru lumea modernă, Goethe nu vede decît pe Rafael care să fie cu adevărat favorizat de împrejurări și epocă. Nici Leonardo, nici Michelangelo nu obțineau *creația cu grație*: primul se istovea în tehnic, celălalt își măcina cei mai buni ani în căutarea și lupta cu blocurile de marmură, pe cînd Rafael face totul cu ușurință, de-a lungul întregii sale vieți. „El nu grecizează nicăieri; dar gîndește, simte, făptuiește întru totul ca un grec.“ Căci, într-adevăr, ce au grecii? se întreabă Goethe. Au „claritate a vederii“, „seninătate a reproducerii“, „ușurință a comunicării“, realizate în „cel mai nobil material“ și cu „cea mai desăvîrșită execuție“. Iar aci cade îndemnul acela de care aminteam mai sus: „Fiecare să fie, în felul său, un grec. Dar să fie!“

În fapt, conchide Goethe, nici unei epoci nu-i sînt refuzate talentele, dar nu fiecăreia îi e dat să le ducă la împlinire. În ce anume constă acest consens sprijinitor al lumii dimprejur cu creatorul, Goethe n-o mai spune explicit, dar nu va mai fi acum greu de înțeles. Dacă sănătatea, sub forma ei supremă, păgînătatea, face măreția insului antic, comunitatea însăși în care apare el trebuie să fie una pe bază de sănătate. În fond, sănătatea înseamnă armonie a întregului și una cu întregul, buna circulație între întreg și parte, în așa fel încît partea, respectiv insul, să poată totaliza întregul în unele momente, pentru ca alteori întregul să primeze fără conștiința părții, care se va fi contopit cu el. De aceea „claritate de vederi“ trebuie să aibă nu numai artistul antic, ci și

anticul însuși; la fel cum va avea „seninătate a reproducerii" și „ușurința comunicării", chiar dacă nu va putea duce toate acestea la o expresie artistică. Iar „materialul cel nobil" îl va pune la dispoziție tot lumea înconjurătoare — nu ca în cazul lui Michelangelo, care trebuia să se zbată pentru blocurile de marmură —, în timp ce creatorului nu-i va rămîne decît „desăvîrșirea execuției". Ce devine astfel lumea antică, pentru Goethe? Una în care luminozitatea, grația, seninătatea, într-un cuvînt, sănătatea, primează; o lume în care ușurința creatoare a unui Rafael e multiplicată la infinit.

Un Rafael fără îngeri, greci fără zei — așa ar arăta, în perspectiva aceasta de-a doua, a sănătății, umanismul lui Goethe; sau un Rafael avînd drept îngeri prunci nevinovați și greci avînd ca zei strămoși buni și blînzi. Unui pictor, Friedrich Müller, care îi cerea cîndva sfaturi, el îi recomandă pe Rafael, anticii și natura, precum și să-și întoarcă privirile, cîtva timp, „de la toți zeii, îngerii, diavolii și profeții" (vol. IV, p. 123).

Dar așa să fie lumea grecilor și, o dată cu ea, lumea din trecut a omului? Nu sînt îngerii o mustrare pentru om, în Evul Mediu? Nu sînt zeii o dureroasă graniță, la antici? Sănătatea ar putea fi valoarea supremă doar dacă nu ar exista undeva zvonul altei ordini; păgînătatea, înțeleasă astfel, ar fi o soluție doar dacă nu ar exista nici un fel de zei. Dar într-o lume în care tocmai creatorul de artă te face să simți căderea; într-o Grecie în care ordinea omului și rînduiala divină pot oricînd intra în coliziune, cît loc mai rămîne pentru împlinirea și creația luminoasă? Cu o astfel de viziune nu mai e posibil eroul; și ce ar fi lumea greacă fără înțelesul eroului? Iar un erou este cel care se verifică la limite, care se ex-pune, se așază ca și dincolo de ceea ce constituie echilibrul normal al unei vieți. *El nu mai încape în viață.* La fel, un geniu este iarăși o ființă care se ex-pune, se așază în zonele-limită. Ca și eroul, el este dincolo de formele sănătoase ale împlinirii, ceea ce nu înseamnă că este în cele morbide; e dincolo de sănătos și morbid — așa cum

un erou e dincolo de moarte, căci o înfrînge, dar și dincolo de viață, căci nu mai încape în ea. Undeva, grecul antic a realizat ruptura; iar coliziunea dintre ordinea pe care ți-o dai ca ființă umană și ordinea care ți-e dată tot ca om, a dus la conștiința tragică — la acea conștiință de care rafaelicul nu dă socoteală.

Din perspectiva a doua, a sănătății, Goethe risca să nu mai înțeleagă faptul acesta, izbitor totuși și de neînlăturat, că Antichitatea greacă are înțelesul tragicului. Apologet al odiseicului Antichității, apoi al rafaelicului ei, el trebuie totuși să înfrunte tragicul din această de a doua natură, care era, pentru el, cultura greacă. Cum îl va înfrunta? Încercînd să-l dizolve în firesc încă, eludîndu-l deci; invocînd, după ce folosise perspectiva ochiului și apoi a sănătății, cealaltă perspectivă de care se folosea în cercetarea naturii, perspectiva continuității. Iar dacă prima sa încercare de a capta fenomenul antic ni se părea că se rezumă în scenariul odiseic din *Iliada* și cea de a doua în studiile despre *Winckelmann* și *Antik und Modern*, ultima se va reflecta cel mai bine în opera sa de adevărat homerid, *Achilleis*.

Continuitatea. Caracteristica homeridului este de a crede că e necesar și că e posibil efectiv să umpli, cu cîteva pietricele, prăpăstiile. Frumusețea *Iliadei* constă tocmai în aceea că se înfățișează așa, abruptă, prăpăstioasă, „parțială“ ca și destinul uman — un simplu fragment de fragmente, mînia lui Ahile —, în fața veacurilor. Dar homeridul vrea s-o întregească. El nu admite golurile și discontinuitatea. Vrea mai mult decît mînia lui Ahile, vrea caracterul întreg al acestuia, și mai mult decît afirmarea destinului său: împlinirea acestui destin, ducerea lui pînă la moarte. Epopeea mîniei lui Ahile? Dar mai mult, mai „complet“ ar fi să poți da epopeea căderii Troiei. Iar după căderea Troiei nu se întîmplă nimic? Ba da, desigur; și iată atunci pe homeridul Vergiliu scriind povestea lui Enea, așa cum homeridul Quintus din Smyrna dădea versiunea sa pentru sfîrșitul *Iliadei*.

I-a fost dat lui Goethe, care a trecut prin atîtea ipostaze ale omului de cultură, să fie și homerid.

Dar homerid să poți fi, chiar cel din urmă, e bine

(Fragmentul poetic *Hermann und Dorothea*, versul 30)

exclamă el, cu detașarea celui care știe bine că nu e doar atît. Dar dacă, într-adevăr, el nu e doar homerid, obține și ipostaza aceasta firesc, prin logica lăuntrică a ființei sale spirituale. E homerid, adică artificial, cu naturalețe și necesitate, sub obsesia „continuității".

Iată-l întrebîndu-se dacă *între Iliada* și *Odiseea* n-ar mai fi loc pentru o epopee; dacă între moartea lui Hector și plecarea grecilor de pe coasta troiană nu mai încape ceva (către Schiller, la 23 și 27-XII-1795). Încă dinainte de acest gînd, care-l va duce la poemul său (neterminat) *Achilleis*, își rostise clar punctul său de vedere de homerid. Într-un studiu din 1795, intitulat *Versuch über die Dichtungen — Încercare asupra poeziei* — (ed. Propyläen, vol. IX, p. 194 și urm.), declară că legătura dintre pasiunile omenești și legile divine — în fapt, miezul epopeii antice — dăunează efectului artistic, chiar și în cazul lui Homer. Pasiunea Didonei pentru Enea n-ar trebui înfățișată drept gata-dată prin intervenția zeului Amor, ci ca ivindu-se prin motive psihologice; mînia lui Ahile n-ar trebui nici ea trezită brusc de zei, ci să apară ca proprie; iar — și aci e lucrul de necrezut, pe care Goethe totuși îl rostește — cînd Priam se duce noaptea la Ahile să-i ceară trupul fiului său Hector, cititorul ar trebui să tremure de emoție dacă bătrînul va ajunge ori nu, printre atîtea străji; dar, spune Goethe, totul e dinainte stabilit de zei, așa încît abia dacă te mai interesează...

În locul destinului tragic și mersului *sigur* al tragediei, el pune emoția romanescului odiseic, spre a nu spune chiar emoția romanului de aventuri. Și încheie cu afirmația că aceea ce rămîne din figura lui Ahile — a eroului tragic prin excelență, adică a celui care e dincolo de conturul individual — este: caracterul. Cît de uluitoare sînt gîndurile celor mari cînd aceștia au curajul consecvenței cu ei înșiși!

Astfel pregătit, Goethe poate începe să se gîndească la un *Achilleis*. A scris *Hermann und Dorothea*, în care s-a apropiat de *Odiseea*, spune el către Knebel (la 15-V-1798), acum vrea să scrie *Achilleis*, în care să se apropie de *Iliada*. Ce ușor cred unii comentatori că pot sfîrși cu o lucrare atît de semnificativă; simplă „operă teoretică" spune Gundolf*, o încercare în marginea Antichității. Ba, o încercare *în miezul ei*, trebuie spus.

Dar care e sensul poemului său, așa cum îl vede el singur ? După ce discutase îndelung cu Schiller dacă ți-e îngăduit să tratezi epic un material tragic și dacă epicul trebuie să stăruie mult asupra lui *was*[10], unitatea întîmplării, cît a lui *wie*[11], modalitatea ei (scrisoarea din 22-IV-1797), poetul ajunge la convingerea că *Achilleis* este, în același timp, tragic și „sentimental". Obiectul poemului său ar fi „un interes personal", în timp ce *Iliada*, spune el către Schiller (la 16-II-1798), învăluie în ea interesele popoarelor, lumilor, pămîntului și cerului. „Sentimentalul" tocmai aceasta ar denumi, la Goethe: angajarea într-o psihologie individuală, sau măcar într-un destin individual. Dar, în timp ce *Iliada* e doar un fragment din destinul lui Ahile, în care totuși se angajează — cum vede și Goethe — tot rostul acela grandios, aci ar fi vorba despre destinul *total* al unei persoane singulare, și numai atît.

De aceea Goethe va putea spune mai tîrziu că tema sa ar fi moartea lui Ahile (vol. XIII, p. 24), adică un Ahile dus pînă la capăt. Gîndul poetului modern e deci să dea *fluiditate* figurii lui Ahile, să-l scoată din fixitatea granitului tragic și să-i redea — oricît de scurtă i-ar fi viața hărăzită — continuitatea unei deveniri. Iar cu atîta tot crede el că se apropie de „spiritul" *Iliadei*, vorbind în cîteva rînduri cu încredere în propriul său poem (de exemplu, scrisoarea către W. v. Humboldt, la 26-V-1799).

---

* *Op. cit.*, p. 473.

Dar tocmai aci e toată distanța dintre „dramaticul“ modern și tragicul antic. Iată pe un Hamlet, cu caracterul bine conturat, problematic și slab în fond — cum știa s-o arate și Goethe în *Wilhelm Meister* —, față de un Oreste sau o Electra lipsiți total de „caracter“ conturat, cum sînt. Ce penibilă mină face Hamlet pe lîngă primul, dar mai ales pe lîngă ultima! În definitiv, și cei doi eroi antici trăiesc pentru și prin actul răzbunării; dar Hamlet mai are și o misiune polițistă: să dezvăluie pe criminali, precum și alta filozofică: să pună cîteva probleme.

Cum va reda Goethe „fluiditatea“ figurii lui Ahile? Prin rețeta „sentimentală“ obișnuită, printr-o dragoste: Ahile se va îndrăgosti de una din fetele lui Priam, Polixena — potrivit sugestiilor unui homerid mai vechi —, iar tocmai dragostea aceasta îi va precipita sfîrșitul. În felul acesta, caracterul lui Ahile va căpăta relief deplin, destinul lui se va desfășura întreg și — ceea ce e mai important pentru homerid — vom avea o explicație logică, perfect lămuritoare, a sfîrșitului timpuriu al lui Ahile, în locul acelei încîntătoare, dar copilărești versiuni a călcîiului vulnerabil. Totul era conceput în opt cînturi, dintre care Goethe n-a scris decît primul, mai mult decît lămuritor: hotărîtor pentru destinul său de homerid și înțelesul său despre tragic.

Într-adevăr, îndrăgostirea eroului de Polixena era sortită, după cum relevă comentatorii lui *Achilleis* (Festausgabe, *Einleitung des Herausgebers — Introducerea editorului* —, p. 264), să-i redea însuflețire și gust de viață, în locul *Stimmung*-ului[12] depresiv care-l domină în prezentarea clasică. Homer îl arată de la început încruntat și necruțător cu toți și cu sine, neînfrînt, dar zdrobit pentru că îi e luată Briseis, pentru că moare Patrocle și, mai ales, pentru că peste capul său plutește, cum o știe și o spune toată lumea *Iliadei*, moartea timpurie.

Pentru Goethe, o asemenea viață neviețuită, redusă la un simplu gest, la un simplu urlet de mînie și eroism, va fi părut prea sumară. Eroul trebuie luat de la început, așa cum,

pentru a înțelege pe Hamlet, în *Wilhelm Meister*, el îl ia dinainte de dramă, în caracterul său nealterat încă de ea; sau atunci, măcar trebuie redat un moment lui Ahile surîsul, gustul vieții. Nu se gîndea Goethe, la un moment dat, după ce transformase tragicul în epic, să transforme întreg *Achilleis* într-un roman? (vezi *Tagebuch 1807*, însemnarea din 10-VIII). Iar astfel, *Achilleis* va fi povestea unui om întreg, nu o simplă străfulgerare.

Cît de izbitor apare, în unicul cînt goetheean al poemului, sensul acesta de afirmare deplină, *motivată*, a unei vieți, în locul blestemului tragic. Tot cîntul I, e drept, este dominat de tema morții timpurii a eroului; e chiar obositor de mult repetată profeția aceasta, în timp ce la Homer ea apare discret, menționată doar în treacăt, ca un lucru de la sine știut, acceptat de toată lumea, chiar și de caii lui Ahile. Dar poetul modern reia profeția sfîrșitului apropiat, tocmai pentru a o pune în discuție și a arăta că, în fond, nici zeii și nici oamenii nu-i consimt pe deplin. Toți comentează, toți încearcă să se consoleze, și aparent justifică moartea timpurie, pe care o regretă și fără de care uneori fabulează.[13]

Ahile e descris pregătind mormîntul grandios al lui Patrocle, care va fi propriul său mausoleu: „Așa fie!“, exclamă el, gîndindu-se că măcar va avea un mormînt impunător. Îndată apoi, în lumea zeilor, iată pe Hera ironizîndu-și fiul, pe Hefaistos, că pregătește arme pentru Ahile cel sortit să cadă, în timp ce Hefaistos, făurarul, laudă armurile și declară că Patrocle, dacă pe cînd lupta sub armura marelui său prieten, nu ar fi pierdut coiful de pe cap, ar mai fi avut zile; ceea ce însă — o știe și spune și el — nu-i e dat lui Ahile. Thetis, mama eroului, firește că se tînguiește pe tema morții timpurii, dar ar vroi măcar cîteva cuvinte mîngîietoare, de la mamă la mamă, din gura neîndurătoarei Hera. Dacă nu le va avea de la aceasta, le va primi, în schimb, de la buna Leda, în timp ce Pallas Atena mărturisește deschis Herei cît de mult o înduioșează soarta lui Ahile și ce trist i se pare că un asemenea exemplar nu poate ajunge la maturitate, spre a

da lumii rînduiala, așezămintele, orașele, rosturile de care are atîta nevoie, în loc să-și zidească propriul său mormînt, ca acum. Iar cînd, după aceste gînduri, care par s-o convingă și pe neînduplecata Hera de injustiția soartei lui Ahile, zeița Atena coboară pe pămînt, la erou, sub înfățișarea prietenului Antiloh, cei doi tovarăși de arme nu au alt subiect decît tot moartea timpurie a celui ales dintre ei.

O vor accepta ca atare? Nu, o vor *motiva*, justifica pînă la capăt. Toți privesc niște corăbii trecînd, și Peleidul se gîndește iarăși că, pe viitor, cei ce vor trece, străbătînd mările, pe lîngă mormîntul său impunător, îl vor privi cu admirație. Nu doar atît, spune Atena, sub chipul lui Antiloh, ci își vor da seama că el a ales bine și că a intrat tînăr în viața veșnică.

...Tînăr cine răposat-a
Tînăr într-a Persefonei împărăție pășește,
Veșnic apare el tînăr urmașilor, veșnic dorit.

Iar Ahile consimte acestui sens al morții sale timpurii, într-o lume unde, în fond, legea o dau războiul și lupta.

Dar nu este consimțirea cea mare, în vorbele sale. E simpla acceptare a unui sens înfrumusețător, a unei nobile consolări pentru o soartă — care, în definitiv, în ciuda neîncetatei ei vestiri, este ea la Goethe atît de inevitabilă? Nu sînt dominate toate aceste tînguiri, consolări și motivații, din cîntul I al lui *Achilleis*, de vocea și gîndul lui Zeus? Căci, într-adevăr, ce spune Zeus către Thetis? El, Zeus, care leagă și dezleagă toate, sau care, în orice caz, este înfăptuitorul hotărîrilor destinului, el este la Goethe cel care consolează pe nefericita Thetis, el este cel care-i spune:

Cununată rămîne speranța cu viața...
(versul 236)

Cu alte cuvinte, atîta vreme cît trăiește încă Ahile, nimic nu e sigur, poate că scapă cu viață; el, Zeus, este cel care aduce în adunarea zeilor — într-o lume ce nu guvernează decît cu decrete și legi imuabile — nesiguranța, neștiința. Căci nici un zeu, spune el, și nici o zeiță nu știu:

...Cui îi e dat să se-ntoarcă la el din cîmpia troiană.
(versul 263)

Simplă apariția aceasta a unui Zeus șovăitor, sau care lasă loc nesiguranței nădăjduitoare, spune totul despre înțelesul tragicului la Goethe. Peste întregul fragment plutește *destinderea* adusă de poet în tensiunea care se vroise tragică. De fiecare dată, tocmai pentru că e reluată atît de des, profeția tragică a morții premature e tot mai slabă, mai inutilă, mai retorică. Prin Zeus chiar, îi e îngăduită lui Ahile viața deplină. *Achilleis* trebuia să fie epopeea unei ființe care *încape* în viață, așa cum tot ce iese din mîna lui Goethe rămîne în limitele ei. Ce semnificativ că se gîndea să-și transforme poemul într-un roman! În interpretarea goetheeană, omul exemplar al Antichității este o creștere explicabilă, continuă, susceptibilă de a fi descrisă, o creștere cel mult falnică, întocmai unui simplu arbore.

Absența tragicului. La acest rezultat trebuiau să ducă înțelesurile naturii proiectate peste cultură. Din prima perspectivă naturalistă, cea a ochiului, Goethe căpăta pentru Antichitate doar albumul de fotografii, scenariul, odiseicul; dintr-a doua, cea a sănătății, Antichitatea îi apare ca senină, rafaelică; acum, cu perspectiva continuității, care e în fond solidară cu celelalte două, el capătă înțelesul său ultim, ce nu e decît „ahileicul". Obsesia aceasta din urmă a continuității era sortită să-i aducă două mari neajunsuri în înțelegerea Antichității. În primul rînd, îl îndemna să caute vieți sau situații *întregi*, destine împlinite și bine motivate, iar o asemenea tendință îl transforma într-un autentic homerid. În al doilea rînd, gîndul naturalist al continuității trebuia, ca refuz al catastroficului și discontinuității pe orice plan, să pregătească pe Goethe pentru neacceptarea rupturii tragice.

Dacă prăbușire este, ea se petrece la Goethe tot întru sănătate, așa cum grecii săi erau sănătoși pînă la capăt. Nu printr-o lege lăuntrică, nu structural îi este o ființă tragică eroul, ci prin ceea ce i se întîmplă, prin fulgerul, aproape

nemeritat, care se abate asupră-i. Ține de natura sa cea mai intimă, spune Spranger*, faptul că tace asupra tragicului și că îi dă formă doar în clipa cînd a căpătat pentru el „împăcare". Dar e de esența tragicului să *nu* aibă împăcare; și atunci, cărui tragic îi mai dă Goethe expresie?

El este un obsedat, aproape un eretic al sănătății. N-a simțit o altă ordine, pe care rînduiala umană poate s-o știrbească și cu care să intre în coliziune. N-a recunoscut, cu atîția alți mari, că ordinea omenescului poate fi înțeleasă ca o cădere din altă formă de armonie. A simțit doar armonia lucrurilor între ele, armonia lor ca lucruri de aci, pe care a vroit să le consfințească întocmai. *Ifigenia* sa este o carte a vindecării și armoniei: Oreste se face bine, regele barbar Thoas devine echitabil, iar Ifigenia se întoarce acasă. Soluția, cheia omului, poate fi aci, cu mijloace de aci. Au fost vremuri, spune el către Knebel (la 17-XI-1784), cînd a reprezentat o binefacere să întorci lumea, prea legată de pămînt, cu ochii spre altceva[14]; acum e o binefacere să o întorci într-aci, spre pămînt. Tragedia? E ceva învechit!, exclamă el, după o jumătate de veac, în martie 1832, cu cîteva zile înainte de a se stinge, către Eckermann; ideea tragică a destinului, pe care o aveau grecii, n-ar da acum decît o formă de „afectațiune"; e o haină ce a ieșit de mult din uz, ca și toga.

Cu puțin timp înainte, mărturisise: „Nu sînt născut pentru a fi autor tragic, întrucît firea mea e prea împăciuitoare" (către Zelter, la 31-X-1832). Ce simplu și netulburat o spune, ca și cum tragicul ar fi o simplă categorie estetică. Și, într-adevăr, de-a lungul vieții analizează teoretic tragicul și hotărăște că natura acestuia este doar „despărțirea", începînd cu moartea și sfîrșind chiar cu despărțirea de lume și starea în care te-ai deprins să trăiești (*Wilhelm Tischbeins Idyllen*, în vol. XXXIV, p. 190). Își îngăduie să vorbească de tragedia greacă în *Campagne in Frankreich 1792* (p. 35), în legătură cu rechizițiile de oi și vite de la țăranii francezi, cărora urma

---

* În *Goethe's Weltanschauung*, 1932, p. 77.

să li se dea bonuri plătibile de Ludovic al XVI-lea la întoarcerea sa pe tron. Sau concepe, în marginea *Odiseii*, o *Nausicaa*, pe care o numește tragică doar prin aceea că eroina se îndrăgostește de Ulise și se sinucide la plecarea acestuia din insulă...

Dar, cu tot acest înțeles *suportabil* al tragicului, el crede că nu ar putea scrie o adevărată tragedie. „Mă înfricoșez în fața simplului proiect și sînt aproape încredințat că m-aș putea distruge, prin simpla încercare de a o face“, scrie el către Schiller (la 9-XII-1797). Iar comentatorii își explică degrabă o asemenea neputință, în sensul că, fiind el însuși atît de mult în eroii săi[15], ar risca să se prăbușească o dată cu ei.* Dar nu era el și în *Werther*? Și nu spusese el însuși că l-a scris tocmai spre a se elibera? Dacă n-a scris tragedii, e mai puțin pentru că l-ar fi zdrobit, cît pentru că i-a lipsit conștiința tragică.

În schimb, dacă ar fi avut-o, nu înseamnă că l-ar fi zdrobit, cum nu i-a zdrobit nici pe greci. Tocmai gîndul acesta, poate, arată că el e străin de o adevărată conștiință tragică, a cărei prezență înseamnă mai degrabă supunere, recunoaștere a altei rînduieli, decît prăbușirea pură și simplă. E adînc caracterizator, pentru punctul său de vedere, ceea ce spune în continuare lui Schiller, în scrisoarea unde declarase că tragedia îl „înfricoșa“. Anticii, i se pare lui, aveau avantajul că puteau transforma totul în „joc estetic“, pe cînd la moderni trebuie să joace și o *Naturwahrheit*[16], care face astfel ca o creație tragică să fie prea zguduitoare. Dar, a spune că tragicul nu e posibil decît cînd se manifestă ca o simplă categorie estetică și că grecii numai așa l-au resimțit, înseamnă, fără îndoială, a fi alături de lucruri.

Dacă eroii aceștia ai culturii moderne, Goethe și Schiller, n-au putut ajunge cu adevărat nici măcar ei la elenism — spune Nietzsche în *Die Geburt der Tragödie* (*Nașterea tragediei*) — este pentru că n-au avut înțelesul dionisiac, muzical, al tragicului. Pentru Goethe însă e și prea mult

* Simmel, *op. cit.*, p. 156.

spus și prea puțin. La el pare că hotăra altceva: faptul că proiecta perspectiva naturii peste cultură. Ceva din nevinovăția devenirii — nevinovăția aceea care va juca atît de mult și la Nietzsche, dar nu de la început și, în orice caz, nu în înțelegerea grecilor — pătrunde acum, cu Goethe, în lumea omului și a culturii, făcînd cu neputință, o conștiință a tragicului.

Nu există vină, după el, deci nu există răspundere, cum nu există aci, la ins, cu adevărat libertate. Vina lui Goethe, spune Gundolf*, nu ține de libertate, ci de natură, necesitate, conștiință: „Orice tragic a fost resimțit de Goethe drept maladivitate, nu drept încălcare a legii".

Ce lucruri grave pot spune uneori apologeții; cu mult mai grave, poate, decît ți-ar sugera o perspectivă ostilă lui Goethe. Dar acum trebuie să acceptăm interpretarea, deoarece e în litera și spiritul lucrurilor. O cultură în care primează necesitatea naturală a formelor și creșterii, nu libertatea înțelesului și a cuvîntului, nu poate asimila tragicul.

Natura și cultura. Căci aci se despart apele: cultura aduce cu ea libertatea, răspunderea și vina — pentru că aduce cuvîntul, rostirea. Goethe însă a subordonat cuvîntul la altceva: magiei văzului. Pentru el, ochiul rămîne prea multă vreme, și în cultură, organul principal, sau, în orice caz, are prin el însuși validitate spirituală. Cînd se ocupă cu *Divanul*, poetul copiază sîrguincios manuscrise orientale, fără a cunoaște limba, doar pentru caligrafie și arabescuri, considerînd aceasta un efort *geistig-technisch*[17]. Cuvîntul este subordonat ochiului într-atît încît e sortit să redea o *altă* încîntare, o altă frumusețe decît cea intrinsecă; iar cînd vorbirea nu poate reuși aceasta, ea îi apare un „trist surogat".

Ce destin ca tocmai acest poet, această unică natură poetică, să se răzvrătească împotriva poeticului, care e

---

* *Op. cit.*, p. 147.

rostire*, și ca acest om prin excelență, acest splendid exemplar de umanitate, să înăbușe esențialul omului, cuvîntul! El preface cuvîntul în instrument, cînd deține în acesta tocmai valoarea umană însăși. Căci, în timp ce cuvîntul nu poate fi pentru ochi, nu doar în slujba ochiului, acesta este din plin pentru cuvînt și sens, ba chiar ochiul omului este, pînă la urmă, cuvînt, rostire, rațiune.

Există — așa cum Goethe însuși nu poate să n-o simtă — un văz de dincolo de văz. Tot el va spune lui Eckermann (la 26-II-1824) că adevăratului poet lumea îi e înnăscută și că n-are nevoie de prea multă experiență spre a o cunoaște, așa cum o dovedea el în *Götz*...: „De n-aș fi purtat dinainte cu mine lumea, aș fi rămas orb, cu ochii deschiși". Tot el va face pe Aurelie, în *Wilhelm Meister*, să caracterizeze pe Wilhelm, adică *alter-egoul* său, drept o ființă care, fără să fi cunoscut obiectele în natură, „le recunoaște în imagine" și pare astfel să aibă în el „un presentiment al întregii lumi". Și nu era, aci, ceea ce spusese el încă, atît de înțelegător, despre Platon, care deținea dinainte lumea și părea a se ivi în mijlocul ei mai degrabă ca s-o umple cu înțelesul său decît ca s-o cunoască.

Cîteodată, așadar, îi apare și lui Goethe văzul acesta de dinainte — care e sensul, cuvîntul neîntrupat încă în formă —, un văz care-l făcea să spună cum că nu e de mirare că Leonardo a lucrat 16 ani la *Cină*..., fără a duce la capăt nici chipul trădătorului, nici al Dumnezeului–om, „căci amîndouă sînt concepte ce nu pot fi văzute cu ochii" (*Joseph Bossi über Leonardo da Vinci's Abendmahl zu Mailand — Joseph Bossi despre Cina cea de taină a lui Leonardo da Vinci la Milano*, vol. XXX, p. 435). Există, deci, un rest față de văz: poate că și Goethe poartă dinainte natura cu sine, poate că și el pleacă de la *idee*, de pildă, de la planta originară ca idee, cum i-o spune Schiller nedumerindu-l, la

---

* În comentariile sale la *Divan*, Goethe are o pagină curioasă, dar explicabilă pe linia celor de mai sus, despre poezie, care n-ar fi *Redekunst*[18], pentru că nu e nici *Rede*[19], nici *Kunst*[20] (vol. XXII, p. 157).

prima lor întrevedere; poate că nici natura sa nu e simplă natură; sau atunci, ochiul său întrevede mai adînc decît o crede el, trimițînd la *logos.* Nu merge el, la un moment dat, pînă la a justifica umbrele în sens *contrar* dintr-un peisaj de Rubens, sub cuvînt că artistul are drept la o „supranatură“ ? (către Eckermann, la 18-IV-1827).

Dar supunerea ochiului la altceva l-ar face, pînă la urmă, să admită un rest față de văz, iar restul acela el l-a tăgăduit, în fond. Desprins de sub influența lui Schiller, după moartea acestuia, el vede tot mai mult, și tot mai necrutător pentru celălalt, contrastul dintre ei doi: Schiller, spune el (în *Einwirkung der neuern Philosophie —Influența noii filozofii —*, vol. XXX, p. 455) predica libertatea, el natura, și de aceea poate el, Goethe, proclama avantajele poeticii grecești, înțeleasă ca natură; sau, cum spune lui Eckermann (la 14-XI-1823), direcția filozofică a „dăunat“ poeziei lui Schiller, căci el a ajuns astfel să pună ideea mai presus de natură, ba chiar să distingă natura prin ea.

Natura îi rămîne o instanță inatacabilă, chiar sub unghiul culturii. Dacă e adevărat că operele de artă au *die höchste Wahrheit*[21], dar nici o urmă de *Wirklichkeit*[22], aceasta înseamnă, la el, că forma de autonomie a artei este încă în consonanță cu natura. Trecerea de la un plan la altul este, în fond, simplă creștere de la unul la celălalt: eroii istoriei sînt un reflex al naturii, iar zeii sînt un reflex al eroilor, la antici (*Tagebuch 1808*, la 16–XI)[23]. Firul unei aceleiași necesități trece de-a lungul celor două naturi, unificîndu-le. E încredințarea adîncă, deși nu întotdeauna lipsită de zvonul libertății umane, încredințare din care izvorăște concepția sa despre om și cultură, concentrată în *Wahlverwandtschaften* (*Afinități elective*).

În cartea aceasta din urmă, scrisă atît de liniștit, de frumos și de înțelept, e ceva adînc dramatic: este dezbaterea lui Goethe cu sine, cu privire la dezbaterea omului cu sine, și anume, dezbaterea dintre determinismul naturii și libertatea umană. Goethe s-a hotărît pentru necesitatea naturii; și totuși,

simte încă o dată că nu totul e necesitate, că există un rest, și că în pendularea aceasta încape destinul omului. Romanul *Wahlverwandtschaften* dă expresie acestui destin.

Dar romanul în general, ca gen literar, ce altă temă are decît destinul omului de a fi și natură și altceva? *Wahlverwandtschaften* e, într-un sens, romanul *prototip*, așa cum *Iliada* era epopeea prin excelență. Dacă toate epopeile ar dispărea, genul ar rămîne încă, ilustrat fiind printr-o singură operă, *Iliada*; și, în fond, s-a mai scris vreo epopee valabilă afară de ea? La fel, pînă la un punct, și cu *Wahlverwandtschaften*: el singur încă ar da socoteală de genul romanului; și dacă s-au mai scris romane mari, chiar mai mari decît acesta, nu știm despre nici unul care să fi cucerit o *altă* zonă de realitate, pentru genul respectiv, de cum arătase de la început Goethe.

Pentru orice roman e valabilă ca moto notița aceea explicativă scrisă de el însuși pentru *Wahlverwandtschaften*: așa cum întrebuințăm comparații morale pentru fenomenele fizice, așa folosește aci autorul — spune Goethe singur despre sine — una de ordin chimic pentru un caz moral, „cu atît mai mult cu cît peste tot nu este decît o natură și prin regatul seninei libertăți a rațiunii se strecoară irezistibil urmele necesității celei tulburi a pasiunii“.

Oricît de multă libertate s-ar acorda naturii umane dincolo de Goethe, romanul rămîne genul literar al acestei întrepătrunderi dintre cele două naturi; explicația, justificarea omului prin fire. Iar dacă romanul e caracteristic lumii moderne, este pentru că reflectă o anumită soluție a confruntării celor două naturi, și anume, pătrunderea, de la Renaștere, a naturii și a naturalismului în cultură; așa cum tragedia era caracteristică altui moment, pentru că reflecta altă soluție. În măsura în care se ajunge la o concepție diferită despre raporturile dintre natură și cultură, genul romanului nu mai dă expresia potrivită, și se poate prevedea că se vor scrie mai puține romane în jurul lui 2000 decît s-au scris în jurul lui 1900, așa cum nu se scriau romane altădată.

Problema lui Goethe, dacă afinitățile dintre oameni sînt la fel de ineluctabile ca acelea dintre elemente, este într-adevăr reflexul confruntării naturii cu cultura. Goethe lasă totuși aci problema deschisă, fără soluție; și de aci farmecul cărții. Interpreții văd în afirmația unuia din eroii secundari ai cărții, Mittler, despre instituția căsniciei, cum că este *der Anfang und Gipfel aller Kultur*[24], teza lui Goethe însuși despre această de-a doua natură adusă de om. Cultura și civilizația, cu valorile lor, ar prelungi astfel natura; dar — aci e gîndul cel mare, care dă tensiunea unică a cărții — ceea ce a obținut cultura trebuie păstrat, chiar dacă nu mai este „natural“, cum se dovedește a fi instituția căsniciei.* Ceva din gîndul lui Goethe de tinerețe, din *Recenzii*, cum că prin cultură se capătă *das Widerspiel*[25], ea născîndu-se din eforturile insului de a se păstra împotriva forței distrugătoare a naturii, reapare aci, cînd cultura e înțeleasă ca o devenire păstrătoare, una întru ființă, față de oarba devenire întru devenire.

Dacă ar fi păstrat statornic un asemenea înțeles, dacă l-ar fi lărgit și valorificat pe toate planurile, Goethe ar fi cucerit o *altă* perspectivă pentru această de-a doua natură, care e cultura; și, în orice caz, ar fi ajuns la o altă înțelegere a culturii grecești decît ca simplă natură înnobilată. Dar el obține doar în cîte un moment privilegiat înțelesul acesta, așa cum doar uneori presimțea că există un văz dinainte de văz, un văz–*logos*. În restul cel mare al creației și teoretizării sale, el pune cele două naturi, nu doar în prelungire, ceea ce ar putea fi legitim, dar și în armonie statornică.

Sufletul frumos al *Mărturisirilor* din *Wilhelm Meister* declară că nu-și amintește de nici un comandament: „e un instinct care mă mînă, nu o lege necruțătoare“; Wilhelm Meister însuși își descoperă simplu, nereflectat, vocația de părinte, în ceasul cînd redescoperă pe fiul Felix. Natura și idealul — spune Goethe în aceiași ani ai maturității (*Aufsätze zur Kunst*

---

* Ediția Alt a operelor alese din Goethe, Introducere la *Wahlverwandtschaften*, p. VII.

und Literatur. Die neue Preisaufgabe aus 1801 — Studii despre artă şi literatură. Noua temă de concurs din 1801 —, vol. XIV, p. 131) — sînt intim legate în acea „mare unitate vie, spre care năzuim în chip atît de ciudat, în timp ce poate o şi deţinem". Iar toate cuceririle culturii îi par atît de firesc obţinute şi rămase pînă la capăt în atîta armonie cu firescul, încît el poate exclama, ironizînd, dar definindu-se încă:

De ce-i aşa mult Domnul după voile tale?
Pentru că El nu ne stă niciodată în cale.

(*Sprichwörtlich*, vol. XXVII, pp. 38, 39)

Dar cultura aduce *cuvîntul*, iar acesta va face ca „divinul"[26] să stea efectiv în calea pornirilor noastre fireşti, cîteodată. Cuvîntul e „primejdios", spunea celălalt mare poet, spre care Goethe abia dacă îşi cobora privirea, contemporanul său Hölderlin. Prin cuvînt se instituie altă lume, care, spre deosebire de cea a naturii, e încărcată de libertate (dar nu „senina libertate raţională"), de răspundere şi uneori vină.* Văzul lasă în echilibru natura cu supranatura, pe cînd vorbirea poate face ca echilibrul să se rupă. Din perspectiva goetheeană a văzului, nu numai că înţelegi omul şi cultura *prin* natură, dar îi poţi chiar condamna în *numele* naturii.

De aci, unele accente rousseauiste la Goethe, ca acel „Pfui! Cum arată cîte o creaţie de asta a omului..., cîte un tîrguşor negricios..., în mijlocul naturii celei mari!", rostit în tinereţe despre oraşele elveţiene, în *Scrisorile* sale de acolo; sau, la bătrîneţe, mărturisirea către Eckermann (din 12-III-1828) că, faţă de viaţa tot mai complicată şi artificială a noastră, a europenilor, ţi-ar plăcea să trăieşti pe o insulă caldă, în Sud! După ce a redus totul: cunoaştere, ştiinţă, artă, la simţurile omului, Goethe pare acum să caute cheia omului rousseauist, în subom, în natură.

Dar, de vreme ce cultura aduce cuvîntul, cheia omului, poate şi a naturii, sînt altundeva. În numele cuvîntului, sen-

---

* Vezi: Heidegger, în *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*.

sului, rațiunii, nu numai că nu s-au mai ținut *Discursuri pentru natură*, dar cultura întreagă a putut apărea ca un *Discurs contra naturii.* Ce este etica lui Kant decît un asemenea discurs ? Ce altceva este orice afirmare a autonomiei culturii și omului, deci orice ieșire din determinism ? Și ce este, în orice caz, o cultură pe bază de conștiință tragică ? În timp ce văzul lui Goethe și toate determinismele fac din om punctul de odihnă, cu rînduielile aduse de el, adică reușita firescului, prin actul de cultură înțeleasă în orizontul cuvîntului pare să se ivească în lume cealaltă neodihnă, marea, ireductibila ruptură.

Din perspectiva aceasta a cuvîntului, cultura ar apărea ca instanță superioară, care *ea* ar contrazice natura. Dar, instanță superioară fiind, trebuie ea să contrazică natura ? Nu poate fi reluat ceva din sugestia lui Goethe, cum că faptul de cultură apare în *prelungirea* naturii, dar poate pînă la urmă deveni nenatural, și totuși trebuie păstrat ca atare ? Aceasta ne va părea singura cheie pentru a înțelege de ce Goethe a făcut totuși cultură mare, din perspectiva ochiului și nu a cuvîntului cum s-a așezat, sau de ce a înțeles totuși pe greci. Gundolf a putut spune, pe drept cuvînt, că singuri Goethe și Hölderlin n-au devenit artificiali practicînd elenismul* ; dar ce curios ar fi faptul că ei pot obține un același rezultat cu o înțelegere atît de deosebită, dacă nu ar fi vorba, cu ei, de încorporarea culturii înseși în *două* momente distincte ale ei.

Cultura nu contrazice natura, o prelungește — este pînă la o treaptă un lucru adevărat : îi prelungește modurile, intențiile, armonia ; și, fiind o natură în care a apărut cuvîntul, cultura trebuie să fie și ea o formă de înțelegere a naturii, o integrare a ei, astfel încît nu doar un sfînt Francisc va învălui în valorile sale spirituale natura, dar și un Kant va trebui, pînă la urmă, s-o facă : nu este *Critica rațiunii practice* urmată de *Critica puterii de judecată* ?[27]

---

* *Op. cit.*, p. 436.

Dar, dacă este *în* prelungirea firii, cultura nu este doar prelungire a ei. Undeva apele se despart, undeva omul îşi cucereşte omenescul. Iar dacă aci înţelesurile omului vor integra natura încă, natura nu-l va mai defini, ci el va deveni nefirescul, absurdul: va obţine „atopia socratică". Aci natura îl va contrazice pe el, în timp ce el şi cultura sa *nu* contrazic natura.

Se poate ajunge astfel la afirmaţia: natura contrazice cultura, dar nu şi aceasta pe cea dintîi. Aşa cum spune şi Goethe, întîmplător, cîndva: dacă treci de la om la animal, eşti dezorientat: invers însă, omul apare ca unificator (scrisoare către Burdach, la 25-I-1818); deci, animalul contrazice omul, nu însă şi acesta pe cel dintîi. Şi iată-ne astfel ajunşi la tipul acela neaşteptat de contradicţie, care este totuşi de esenţa contradicţiei vii şi ne apare limpede, în perspectiva istorică, potrivit cu sensul contradicţiei greceşti şi al gîndirii ei filozofice: *contradicţia unilaterală*. Căci întotdeauna grecii au văzut un „mai bun" în termenii opuşi contradictoriu, şi orice contradicţie, la ei, este poate fundamentată pe cea dintre Bine şi Rău, înţelese ontologic: contradicţie care nu mai este una neutră, ci una *orientată*, binele preluînd cu el răul.

Aşa s-ar explica, poate, mărturisirea aceea, splendidă în resemnarea ei, pe care o face cîndva Goethe, în marginea fenomenului grec. Cum au făcut grecii, se întreabă el (în *Italienische Reise*, Festausgabe, p. 188), să scoată din forma umană cercul acela, atît de complet ca expresie, de zeităţi? „Îi concep procedînd potrivit cu *acele* legi după care procedează natura şi pe urma cărora mă găsesc"; dar adaugă: „Numai că, mai este aici altceva, un lucru pe care n-aş putea să-l exprim..." El însuşi simte un *etwas anders*[28] în această cultură greacă, pe care totuşi, pînă la un punct, o înţelege şi urmează atît de fericit.

Căci, într-adevăr, cît de familiară îi este lumea greacă! Îşi dă seama chiar de privilegiile limbii greceşti şi regretă că limba care a stăpînit cîndva lumea cultă a fost latina şi nu greaca. *Ce altă perspectivă* ştiinţifică n-ar fi cîştigat

lumea, spune el în Istoria *Farbenlehre*-ului (în legătură cu Scaliger, vol. XXII, p. 119), dacă ar fi practicat limba greacă, atît de naturală și suplă, folosind atît de fericit verbul care face doar aluzie la lucru, în timp ce limba latină, prin folosirea substantivelor, este supărător de „hotărîtă și poruncitoare". Dacă ar fi mai tînăr, spune el altă dată lui Zelter (la 23-III-1827), s-ar dedica pe deplin grecilor. (E drept că adaugă: „natura și Aristotel ar fi obiectivul meu", ceea ce nu ar părea să epuizeze pe greci.)

Goethe, acest elen fără conștiință tragică, acest exemplar frumos fără aluzie la *altă* frumusețe, este totuși un elen. Dar el realizează, pînă la urmă, că există un *etwas anders* în cultura greacă, ba chiar face la un moment dat pe unul dintre cei care l-au cunoscut cel mai bine în perioada desăvîrșirii sale, anume pe Sulpiz Boisserée, să spună că, dacă ar fi vroit să trăiască într-o altă lume, ar fi fost în cea romană a lui Adrian: „Acea mare înțelepciune, acea rînduială în toate lucrurile — notează Boisserée — sînt pe gustul său, pe cînd ființa greacă nu-i este așa: dragostea pentru cea din urmă n-a făcut decît să și-o însușească"[29].

Să-i fie într-adevăr ceva străin, rece, grecescul? Nu, el n-a mai spus-o altă dată. Dimpotrivă, ce autentic goetheeană și greacă e scena aceea de bătrînețe, de la 1 mai 1825, cînd Eckermann îi istorisește că se distrează să facă exerciții de tragere cu arcul; cînd Goethe îl întreabă care este materialul cel mai potrivit pentru fabricarea arcelor și Eckermann desfășoară o întreagă disertație asupra lemnurilor felurite; cînd Goethe relevă încă o dată însemnătatea materialului și a naturii[30], pentru cel care vrea să facă un pas mai departe înspre lumea omului; și apoi, cînd trece în grădină, spre a încerca și el — „un Apollo îmbătrînit la trup", exclamă Eckermann — să tragă cu arcul; cînd ei se ridică astfel de la natură la civilizație, de la natură la gest și viață, spre a ajunge apoi la cultură, întrebîndu-se amîndoi cum va fi fost arcul lui Ulise, ce erau eroii homerici și dacă prin Euripide decade ori nu tragedia... *Este* o Grecie în inima și gîndul

lui Goethe. Este o Grecie vie: cea care prelungește, ca nici o altă lume, armonia naturii în armonia culturii.

Dar tot grecii, făcînd din cultură o realitate spirituală care să nu contrazică natura, ajungeau pînă la treapta unde natura, în schimb, contrazicea cultura, sfîrșind într-o surprinzătoare contradicție unilaterală. Tot ei aduceau, alături de necesitatea naturală, cuvîntul, răspunderea, libertatea și, o dată cu ele, conștiința tragică. Cum să mai înțelegi un asemenea demers și mers, dacă păstrezi, ca Goethe, doar înțelesul determinismului bun, zeii cei buni ai firii ? E *altceva*, spune el, „un lucru pe care n-aș ști să-l exprim bine“. Dar se poate ascunde acest înțeles ? Se poate trece nepedepsit pe lîngă el ?

Gîndindu-se la revoluția filozofică din timpul său, Goethe spusese, cu privire la Winckelmann: astăzi nu se poate trece nepedepsit pe lîngă filozofie; doar dacă ești cercetător al Antichității — concedea el. Dar el, Goethe, nu era simplu cercetător al Antichității: era restaurator, retrăitor al acelei lumi grecești, în care pînă la urmă conștiința filozofică hotăra. Iar ceea ce putea el ierta lui Winckelmann se întoarce acum împotriva sa: nu se trece nepedepsit pe lîngă filozofie.

Capitolul III
CONCEPȚIA DESPRE GÎNDIRE[1]

Kant n-a luat niciodată cunoștință de mine...
(Către Eckermann, la 2-IV-1827)

Dacă plasticul și filozoficul ar fi cu adevărat în opoziție și ar da o opoziție exhaustivă, nu încape îndoială că Goethe ar trebui trecut de partea plasticului.

Grecii sfîrșeau în plastic pe de-o parte, în filozofic pe de alta. Pe linia ochiului, a sănătății spirituale și a continuității formelor, Goethe ajungea și el la reușita plasticului. Nici el însă nu este de epuizat prin plastic, sau, larg înțeles, prin *Gestalt*[2], cu atît mai puțin grecii. Iar dacă Goethe arată că o opoziție plastic–filozofic nu este una exhaustivă, grecii dovedesc, cu exemplul lor, că nu e una ireductibilă. El are mai mult decît plasticul, fără să obțină totuși filozoficul, în timp ce grecii știu să împace pe unul cu celălalt. Dar, înainte de a vedea ce este filozoficul, pe care-l dețineau grecii, și ce rămîne lui Goethe dincolo de plastic, deși se refuză filozoficului, nu trebuie oare privit un moment plasticul în el însuși?

Triumful plasticului — dacă el trebuie gîndit pînă la capăt — nu poate fi forma sau *Gestalt*-ul; este ceea ce obții dincolo de formă, după ce te-ai *supus* formei și ai epuizat-o; ceva de ordinul flăcării. Ce deosebit rol joacă focul la greci: focul care-și caută locul de sus, termenul de odihnă, împlinirea. Printre corpuri, va spune Plotin (I, VI, 3), singur focul este frumos prin el însuși; e din rîndul *eidos*-urilor, fiind cel mai înălțat, cel mai ușor și neprimind în sine nici un alt corp.

În primul moment, îți va părea curios faptul că tocmai focul a putut fi ales spre a da idealul corporalității; cu Plotin

s-ar ieşi astfel din înţelesul armonios, elenic, al lucrurilor, trecîndu-se spre elenistică şi informul creştin. Dar, dacă înţelegi flacăra nu drept inform, ci ca formă epuizată, cît de clasic grec nu-ţi poate apărea faptul ei şi ce alt sens al Antichităţii nu capeţi: dionisiacul ei, fireşte, dar încă ceva peste acest dionisiac — erosul[3], creşterea dialectică, devenirea întru fiinţă.

E în natura flăcării să treacă prin şi să exprime toate formele, dar, după ce le-a configurat, să le piardă. Din nou apare contradicţia aceea unilaterală, tipic greacă: flacăra nu contrazice forma, doar forma contrazice flacăra. De aceea, către flacără e năzuinţa ascunsă a formei, erosul ei. Dacă plastica pare nesemnificativă şi „nătîngă" adesea — cît de superficiale lucruri ne-ar spune artele plastice, dacă ar putea vorbi!, exclamă Nietzsche; şi cît de semnificativ îi apare faptul că Socrate, prin care, după el, se distruge geniul grec, este fiul unui cioplitor în piatră (Vezi: *Wissenschaft und Weisheit im Kampfe — Conflictul dintre ştiinţă şi înţelepciune*) —, este pentru că plastica rămîne adesea la formă, refuzîndu-se acestui eros, care face totuşi viaţa ei. Este în plastica obişnuită o lipsă de eros, de năzuinţă, prin care ea pare uneori să devină un refuz al lumii şi o evaziune din ea, în loc să fie o afirmare a ei.

Plasticul–refuz exprimă însă un simplu moment; el poate fi o întîrziere, nu poate fi şi o rămînere. Plasticul antic şi apolinicul antic nu au fost, în nici un caz, aşa; a le înţelege astfel este la fel de parţial ca a înţelege păgînătatea antică drept o rămînere la valorile pămînteşti. În fond, Antichitatea a spus, ca şi creştinismul, pînă la urmă: să fugi de pămîntesc; dar, în timp ce creştinismul cerea să întorci capul de la el, Antichitatea îţi cere să nu fugi de la frumosul pămîntesc decît spre un acelaşi, modelul lui, deci să *nu* întorci capul, ci să întîrzii la acesta atît timp pînă ce vei fi văzut dincolo de el. La fel cum păgînătatea Antichităţii este întîrziere şi nu rămînere, plasticul ei nu e rămînere. În el însuşi, plasticul nu trebuie să fie aşa ceva. Sau dacă este, atunci reprezintă momentul acela nesemnificativ, superficial, odihni-

tor, evaziv: forma fără de flacără, refuzul. Numai prin angajarea sa într-un eros se poate împlini și plasticul.

Dubla natură a plasticului, de a putea contrazice viața spiritului sau de-a o putea confirma, iată sugestia — dar, firește, simplă sugestie — pe care ne-o poate da invocarea raporturilor dintre formă și flacără. Plasticul poate fi odihnă imediată, de primă instanță, apolinic obținut cu materia și armonia lumii acesteia, iar atunci el contrazice viața spiritului; sau, poate fi năzuință și el, căutare a celeilalte odihne, de a doua instanță, iar atunci nu se mai opune vieții spiritului, ci se lasă înglobat de ea.[4]

Goethe nu a rămas nici el la odihna de primă instanță. În ciuda faptului că a îndrăgit plasticul în el însuși, că a căutat împăcarea prin formă sau că a înțeles și afirmat pe cont propriu păgînătatea ca o simplă formă de rămînere aci, nu una de pregătire — el știe pînă la urmă să se desprindă de odihna plasticului și să obțină rodnica neodihnă. Ce va fi *Faust* decît expresia acestei interminabile neodihne? Dar, după ce riscase, prin Italia, primatul ochiului și plastic, să cadă sub blestemul odihnei de primă instanță, iată-l apoi obținînd doar neodihna, cu tulburătoarea sa concepție despre demonie. La început era de pus în discuție refuzul său, dar apoi va fi tocmai angajarea sa; la început odihna, acum neodihna.

Că există o altă formă de odihnă, de a doua instanță, una pe care o obține și poeticul, una pe care o proclamă religiosul, una mai ales de care dă socoteală filozoficul, nu-i va mai fi îngăduit lui Goethe să teoretizeze. Demonia sa reprezintă — lucrul va trebui limpede arătat — soluția sa pentru absența absolutului, a *logos*-ului și, în ultimă instanță, a filozoficului. În concepția sa despre lume ca demonie, el va căuta o ieșire pentru impasul la care puteau să-l ducă celelalte concepții, despre artă, lume și gîndire. Dar căutarea sa va rămîne căutare, rătăcire, neodihnă, căci nu e întreprinsă sub semnul lui: „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit"; sub semnul cercului rodnic al filozofiei.

Ce vorbă adîncă spune Goethe lui Fichte (la 24-VI-1794): „Ajută-mă să mă împac cu filozofii, de care nu mă pot lipsi și cu care totuși nu am putut fi niciodată de acord!“ Este aci, în mărturisirea aceasta, toată zbaterea sa spirituală. De ce nu se poate lipsi nici el de filozofie? Iată primul termen al zbaterii sale, și el ne va deschide calea către concepția goetheeană despre gîndire. De ce nu poate fi de acord cu filozofia, va veni abia în al doilea rînd.

Există ceva, în viziunea lui Goethe, care-l trimite, dacă nu de-a dreptul către filozofie, în orice caz spre concepte de ordinul filozofiei: o iremediabilă pluralitate. O lume care ar fi *înțeleasă*, străvezie înțelesului, una a *logos*-ului, ar fi unitară și ar avea sorți să obțină Unul. Lumea însă care e percepută cu văzul, în actul direct, sănătos, de percepere al ființei noastre, nu poate fi decît plurală. Dacă se va obține și în aceasta o formă de unitate, nu va fi decît o „unificare“.

Goethe, dincoace de sens cum se așază, în văz și sănătate, va înfrunta așadar o lume vie, iremediabil plurală, una în care absolutul pare mai degrabă a fi de pluralitate:

Bucură-vă aparența,
Jocul grav jucat:
Din ce-i viu nimic nu-i una,
Totul e multiplicat.

(*Epirrhema*)

Polivalența lumii, văzută peste tot ca o ordine vie, îi apare drept constituțională lumii înseși: nu doar o vedem așa, ci și ea este așa. Natura, de pildă, nu se poate reduce la un act simplu și sigur; în ciuda necesității pe care o simți operînd în ea, ea dovedește, după el, aproximație și risipă în ceea ce face. Teza obișnuită, cum că „natura nu face nimic în zadar“, îi pare o vorbă de filistin. Dimpotrivă, scrie el lui Zelter, la 13-VIII-1831, „ea acționează neîncetat viu, îmbelșugată și risipitoare, pentru ca nesfîrșirea să fie neîncetat prezentă, nimic neputînd rămîne pe loc“.

Iar aci el adaugă ceva neaşteptat, care arată pe viu cît de mult îl obligă viziunea sa să se apropie de filozofie: în felul acesta, spune el — cu sensul unei nepermanențe, al unei pluralităţi născute din aceea că nimic nu poate rezista —, el crede că se apropie de filozofia lui Hegel, „care altminteri mă atrage, dar îmi şi repugnă". Totuşi, este, poate, iluzia oricărei filozofii a mobilismului să se simtă înrudită cu mobilismul hegelian. E destul, pentru cazul Goethe, să realizezi că la el mobilismul ţine de pluralitate, pe cînd la Hegel e unul ţinînd de unitatea spiritului în desfăşurare, ca să vezi cît de deosebit stau lucrurile. *Pluralitate* a ceea ce întîlneşte şi gîndeşte statornic Goethe.

De aci, ducîndu-şi pînă la capăt gîndul că natura e risipitoare, teza sa din discuţia cu naturalistul von Martius (vezi: Eckermann, 7-X-1828), cînd Goethe declară că nu vede o singură pereche de oameni la începutul lumii, ci că, dimpotrivă, ar fi mai în sensul naturii să crezi că ea a produs oamenii cu zecile, ba chiar cu sutele. Cînd apele s-au retras, fabulează el, şi cînd va fi sosit ceasul să poată apărea oamenii, e probabil că au apărut peste tot unde o îngăduia solul, şi poate mai întîi pe înălţimi. Că Biblia spune altfel? Dar, replică Goethe doar pe jumătate în glumă, să lăsăm perechea Adam şi Eva pentru poporul ales; negrii, laponii şi noi vom fi avut alţi strămoşi.

Dincolo de caracterul ocazional al gîndurilor acestora, rostite desigur şi cu ceva din spiritul său de contradicţie, se poate regăsi în ele viziunea statornică a lui Goethe: pluralitatea lumii.

Cu o asemenea pluralitate în faţă-i, el este dator să caute forme de unitate, sau măcar de unificare. Cel puţin în acest înţeles elementar, el nu se poate lipsi de filozofie. Nu se aşază direct într-o conştiinţă filozofică, de vreme ce nu vede un rol, cu atît mai puţin un primat al *logos*-ului, dar trebuie să aproximeze filozoficul şi el, tocmai pentru că i se refuză. Dacă lumea lui Goethe e sortită să ţină, *ideea* va răzbate chiar şi în ea. „Cu atît mai bine că am idei şi că le văd cu

ochii", replicase el lui Schiller, cînd acesta îi arătase că planta originară nu e decît „o idee". Dar undeva simțea și el că trecuse astfel din planul nevinovăției în cel al ideii care trebuie să răspundă de sine.

Trei idei vor da lui Goethe putința să gîndească lumea și — oricît s-ar refuza el întoarcerii spiritului asupră-și — să gîndească faptul de gîndire însuși: ideea *polarității*, cea a *fenomenului originar* și ideea *panteistă*. Într-o bună logică internă, acestea trei ar părea să se țină între ele, sau să trimită una către alta: polaritatea exprimă încă o pluralitate, pe care o înfrînge abia fenomenul originar, dar acesta riscă să fie exterioritate și „lucru în sine", dacă nu se ajunge la imanentismul panteist. În realitate însă ele apar concomitent sau răsturnat la Goethe (panteist a fost întotdeauna, în polaritate crede și la sfîrșitul vieții), așa încît vor trebui privite în ireductibilul lor goetheean, mai degrabă decît în unitatea lor sistematică. Chiar cînd vrea să înfrîngă pluralitatea din afară, Goethe nu o poate face decît afirmînd o pluralitate lăuntrică. Oare nu știa și el cîte ceva despre sine, cînd spunea lui Jacobi că în unele privințe e monoteist, în altele politeist, iar în cercetarea naturii e panteist? Iar polaritate, fenomen originar și panteism vor fi cu adevărat: politeismul, monoteismul și panteismul său de gîndire.

Polaritate. Există în primul rînd, după el, o polaritate originară, care străbate și însuflețește nesfîrșita varietate a fenomenelor. Dacă trebuie gîndit „un corp ideal originar", chiar și acesta e de conceput *entzweit*[5], notează el (în studiul *Vorarbeiten zu einer Physiologie der Pflanzen — Studii preliminare în vederea unei fiziologii a plantelor*, vol. XI, p. 431), părînd astfel să includă dinainte viziunea fenomenului originar în cea a polarității. Dar de ce e necesar de atribuit naturii acest dualism? De ce chiar corpul ideal trebuie înzestrat cu polaritate? Autorul dă clar răspunsul aci, dezvăluind astfel necesitatea temei polarității la el: pentru că altfel *nu* s-ar ivi pluralitatea. La fel, în mitul cosmogonic

pe care-l schițează la finele cărții a VIII-a din *Dichtung und Wahrheit*, creatorul trebuie să se dedubleze spre a face posibilă pluralitatea, iar lumea propriu-zisă nu era creată decît după ce „concentrației“ materiale aduse de Lucifer îi era opusă „expansiunea“ luminii, ivindu-se astfel polaritatea fundamentală a lumii. Pluralitatea este datul de la care pleacă Goethe statornic; politeismul său naturalist explică astfel ivirea unei polarități sortită tocmai să susțină pluralitatea lumii.

Și, într-adevăr, este vast exercițiul acestei polarități goetheene. Ea apare, mai întîi, în fenomenele fizice ale naturii, cele magnetice, electrice, galvanice, cromatice și sonore, manifestînd, după el, o dualitate evidentă oricui. De primele trei nu se ocupă îndeosebi, ci se mărginește să le înregistreze cu satisfacție. Fenomenele cromatice, în schimb, îl vor reține în chip deosebit, și teoria culorilor se bizuie întreagă pe tema polarității dintre lumină și întuneric. Încă din prefață, autorul arată că vede natura în general ca un „încoace și încolo, un sus și jos, un mai înainte și mai înapoi“, acțiune și reacțiune, masculin și feminin; iar în ce privește culorile, nu numai în natura lor intimă, ci și în desfășurarea lor ulterioară, ele vor ține de faptul polarității.

Prin toată această angajare în polaritate, ținta sa, spune Goethe, a fost să aducă și fenomenul culorilor în rîndul fenomenelor naturii, unde totul trebuie să indice, fie o dualitate capabilă de unificare, fie o unitate aptă să se rezolve în dualitate; căci „să dezbine ce e una, să unească ce e dezbinat, aceasta e viața naturii“ (*Farbenlehre, Didaktischer Teil*, pp. 189–190). Doar în felul acesta e scoasă, după el, teoria culorilor din îngustimea ei atomistică, restituită fiind „dinamismului general al vieții“.

O dată însă cu fenomenele naturii în general, iată-l acum întrebîndu-se dacă și știința sunetelor nu s-ar lăsa redusă la aceeași schemă a polarității (*Durton*-ul[6] născîndu-se din expansiunea monadei, pe cînd *Mollton*-ul[7] prin contracția și interiorizarea ei). Cu sunetele, de altfel, sîntem încă printre fenomenele fizice; și e semnificativ că, în loc să accepte,

pentru faptul sunetului, interpretarea matematică obişnuită, pe bază de număr şi raport, el introduce polaritatea, care e sortită să înlăture cantitativul matematic şi să-i substituie un calitativ. În acest plan, polaritatea va apărea limpede ca o „idee", pe linia nematematismului goetheean. Căci, deşi cîndva avea să pună însuşi calitativul în polaritate cu cantitativul (*Maximen und Reflexionen*, vol. XLV, p. 89) şi deşi polaritatea va fi expresia neutralităţii desăvîrşite, faţă de cantitate totuşi Goethe nu mai e neutru: oriunde crede că poate, el îi confiscă un cîmp de cercetare.

Dincolo de fenomenele fizice ale naturii stau cele *organice*, unde schema polarităţii pare a se aplica încă mai bine, căci aci calitativul primează. S-a putut chiar spune că *Farbenlehre* este folosirea greşită, în planul fizic, a unei „forme de gîndire", anume polaritatea, luată din planul organismelor vii.* Numai că, în realitate, nu e vorba de simpla folosire întîmplătoare a unei scheme străine, ci de felul statornic goetheean de a concepe natura fizică prin primatul calitativului. Cît despre planul organic, polaritatea e din plin activă aci, după Goethe viaţa primă ivindu-se în apă şi fiind atrasă de lumină şi uscăciune spre vegetativ, de întuneric şi umezeală spre animalic. Plantele au o tendinţă spirală, care o dublează pe cea verticală, iar în genere şi ele, nu numai animalele, ridică o problemă a sexualităţii, deci polaritate încă (*Über die Spiraltendenz der Vegetation — Despre tendinţa spirală a plantelor*, vol. XLIII, p. 330 şi urm.).

Dar e de prisos să întîrziem: dacă vom menţiona că polaritatea apare deopotrivă în planul *moral*, unde dragoste şi ură, speranţă şi teamă sînt stări opuse ale intimităţii noastre ce tinde sau spre lumină sau spre întuneric (*Tagebuch 1807*, la 25–V); că apare la fel în planul *intelectului*, unde analiza şi sinteza ar fi solidare; ba chiar în planul *spiritului*, unde *Wille*[8] şi *Wollen*[9] ar reflecta înăuntrul omului dualitatea libertate–natură (*Farbenlehre. Historischer Teil*, vol. XXII, p. 275)

---

* Hans Leisegang, *Goethe's Denken*, Leipzig, 1932, p. 153.

— va fi de-ajuns spre a ilustra ce vast este exercițiul polarității la Goethe. Doar cu ea s-ar obține înțelesul ultim, odihnitor.

Odihna finală s-atinge în clipa
Cînd polul cu polul și-atinge aripa.
Slăviți deci pe Domnul, fii ai timpului gol,
Că polul pe veci l-a desprins de alt pol.

(*Gott, Gemüt und Welt*[10])

Nu cumva accentul, cel puțin logic, trebuie să cadă pe „fii ai timpului gol“? Pentru ce altceva e de gîndit polaritatea și de către cine, dacă nu de cei care, trăind în *timp*, gîndind în timp, văd pluralitatea lucrurilor din ordinea timpului? Iar acestora, polaritatea nu numai că le dă de gîndit, dar ea le dă însăși posibilitatea de a gîndi, dacă trebuie luată întocmai afirmația pe care o face Goethe cîndva către Knebel (la 8-IV-1812)[11]: „Cine nu acceptă un dualism fundamental — scrie el cu referință la Jacobi — ca spirit – materie, suflet – corp, cugetare – întindere ..., *ambele* ca reprezentanți ai divinității, trebuie să renunțe la a gîndi“.

E ceva spinozist în această idee a două atribute, egal îndreptățite, ale divinului; dar spinozismul va reapărea mai plin în momentul afirmării panteismului. Deocamdată, nu unitatea fundamentală importă, ci dualitatea în care se manifestă ea. În numele unei astfel de dualități se obține, după Goethe, mai mult decît printr-un pretins monadism: căci un Newton, de pildă, are doar aparența că e monadic, în realitate el punînd în unitatea sa (lumină) pluralitatea pe care vrea să o scoată de acolo; pe cînd el, Goethe, o scoate doar din dualitate (*Zur Farbenlehre, Polemischer Teil*, vol. XXI, p. 241). Polaritatea dă soluție vie de unificare a realului, nu unitatea cea fără de ieșire din sine. Și tot ea face posibil actul de gîndire.

Fenomen originar. Dar Goethe nu operează doar cu ideea polarității; o altă idee organizatoare joacă la el, iar dacă ea se împletește cu cea a polarității, are nu numai un nume propriu, ci și viață proprie: e ideea fenomenului originar. Cum

ajunge la ea? Ar fi simplu de spus că, pornind de la pluralitatea lumii, Goethe o reduce la dualități, pentru ca apoi să caute în acestea, de fiecare dată, unitatea originară; dar ce negoetheean ar fi! Căci fenomenul originar nu e o temă de gîndire, nu e ceva pur, necesitat, logic, în prelungirea polarității, ci, ca și aceasta, e o adevărată intuiție. Așa cum *vede* polaritățile, vede și fenomenele originare: nu le deduce, și deci nu-i va fi o problemă nici să racordeze teoria polarității cu cea a fenomenului originar.

Așa vedea el: ca un politeist o dată, ca un monoteist altă dată, spre a fi panteist în cele din urmă. Dacă spune despre unele dualități cum că sînt „originare" — cum este cazul, în teoria culorilor, cu dualitatea lumină – întuneric, pe care o numește *Urphänomen*[12], întrucît nu există nimic dincolo de ea în lumea fenomenală (*Zur Farbenlehre, Didaktischer Teil*, vol. XXI, pp. 67 și 75) — va întîlni și fenomene originare care să nu se mai rezolve direct în dualitate. Și iată astfel ideea fenomenului originar, proclamată *alături*, dar nu împotriva polarității. Goethe pleacă de la încredințarea că „un tip general, desfășurîndu-se ascendent prin metamorfoză, străbate toate creațiile organice" (*Tag- und Jahreshefte*, însemnările pentru 1790).

De aci cercetările sale de botanică și cele de anatomie comparată, descoperirea „plantei originare", încredințarea că se poate găsi și un „animal originar" — și sugestiile pe care le dă în ordinea morală, unde i se pare că se poate vorbi despre o virtute originară, pietatea, despre un „ou originar" al poeziei, balada, care ar fi rădăcina comună a liricului, epicului și dramaticului (*Ballade*, vol. XXXIII, p. 268), sau despre un tip originar al prieteniei între oameni, ilustrat de greci și de Winckelmann (*Winckelmann*, vol. XVI, p. 101). Cu excepția ultimului fenomen originar, celelalte, fără a fi *ale* unei polarități, se pot și ele împleti, pînă la urmă, cu una: planta, care tinde deopotrivă în jos — întuneric și în sus — lumină; animalul, care stă sub semnul de luminozități opuse, ale sexelor; sau dincoace, virtutea originară, lumi-

noasă, pietatea, care, susţinînd anumite trăsături morale, e dublată de un „păcat originar", întuneric, susţinînd altă serie de trăsături morale (*Schriften zur Literatur — Scrieri despre literatură*, vol. XXXVII, p. 116).

E ca şi cum, peste tot, fenomenul originar ar coexista cu polaritatea fundamentală, cea dintre întuneric şi lumină. Şi, într-adevăr, de la mitul cosmogonic din *Dichtung und Wahrheit*, unde lumina – expansiune se opune întunericului – contracţie materială, pînă la lumina şi întunericul atît de hotărît proclamate de Goethe în formaţia culorilor, polaritatea lumină – întuneric însoţeşte viziunea sa, reapărînd în demonie, unde noaptea, întunericul şi „mumele" lor vor fi la ele acasă. Coexistînd cu polarităţile, sau cu una fundamentală, fenomenul originar vine şi el să propună un principiu de unificare pentru pluralitatea lumii. Despre el este valabil ceea ce stă scris despre adevăr într-un *Xenion*, care foarte probabil va fi aparţinut lui Goethe, deşi e dat laolaltă cu cele ale lui Schiller:

Una e el pentru toţi, divers îl vedem fiecare;
Dar că una rămîne, este adevăru-n divers.

O asemenea virtute unificatoare a fenomenului originar a făcut pe unii comentatori să vorbească despre Ideea platoniciană la Goethe. Stăruie însă o deosebire între acestea două, deosebire ce ar putea fi hotărîtoare, în lumina filozoficului: fenomenul originar este o unitate concretă de ordinul realului, una văzută cu ochiul *acesta*, pentru că este în prelungirea sau la obîrşia naturii înseşi; pe cînd Ideea platoniciană e de alt ordin şi trebuie văzută cu alt ochi, după ce ai *întors* privirea de la realităţile imediatului. De aceea, fenomenul originar este pus ca un început şi păstrează ceva din simplitatea începutului, părînd o simplă schemă; pe cînd Ideea este complexul însuşi. În acest din urmă sens, Hegel va putea, pe drept, vorbi (în scrisoarea din 20-II-1821, citată de Goethe în *Ältere Einleitung* (*fosta introducere*) la *Farbenlehre*, vol. XXXV, p. 489) despre *An-sich*-ul[13] său, în

legătură cu fenomenul originar, un *An-sich* care abia după ce se desfășoară ca *An- und Für-sich*[14] devine cu adevărat ceea ce este. Dar Ideea nu are nici un moment caracter de simplu *An-sich*. Ceea ce vede cu ochiul simplu drept unitate în sînul realului e doar schemă vizuală a lucrurilor. Unitatea Ideii e alta decît cea de schemă vizuală.

Unitate ținînd de *văz*, iată caracteristica pentru unitățile pe care le obține Goethe pînă acum, cu polaritatea și fenomenul originar. Conceptele filozofice la care trebuie el să recurgă nu sînt cu adevărat concepte. Planta sa originară, scrie Gundolf, este o „idee", dar nu ca acelea ale filozofilor, ținînd de concept și sistem; el se situa astfel *între* filozofi și experimentali puri, iar „opoziția dintre experiență și idee nu exista practic pentru el"*. Cu alte cuvinte, experiența ar duce *direct* la idee, cunoașterea ar prelungi armonios natura și ar rămîne în armonie cu ea. Ochiul prin care percepem pluralitatea lumii ar fi și cel care ne-ar revela unitatea ei.

Dar ce se întîmplă astfel, dacă în *aceeași* privire realitatea apare cînd una, cînd multiplă? Se întîmplă că unitatea nu mai este stabilă: alunecă spre pluralitate; și aceasta nu mai e nici ea stabilă, căci se rezolvă în unitate oricînd. De aceea Goethe nu poate rămîne la o singură „idee", polaritate ori fenomen originar, ci le gîndește alături; sau, cînd le vede solidare, e silit să spună: unitatea e a unei polarități, polaritatea e a unei unități.

Polaritate și fenomen originar îi sînt un expedient pentru lipsa Unului stabil. La el e instabilitate, pendulare statornică: „Să dezbine ce e una, să unească ce e dezbinat, aceasta e viața naturii". Pretinsa odihnă în polaritate este neodihna în pendulare, de astă dată între polaritatea însăși și o unitate înăuntrul ei. Ochiul aduce această legănare a minții, de la ce-i arată în risipire (sau în principiul risipirii: polaritatea) la ce-i arată în concentrare. Toate sînt una și unul e totul;

---

* Gundolf, *op. cit.*, p. 379.

cu fiecare lucru ești în tot și cu totul ești în fiecare lucru. Îi era destul lui Goethe să treacă de la dualitatea polarității la pluralitatea nesfîrșită a lumii, spre a obține, *dacă nu l-ar fi avut dinainte* — panteismul.

Panteism. Aci, în panteism, cea de-a treia „idee“ prin care Goethe obține o soluție pentru pluralitatea iremediabilă a lumii, se țin cu adevărat și celelalte două idei. Nu numai că trimiteau, cu alunecarea lor de la una la alta, către o idee mai cuprinzătoare, dar în ele însele nu puteau rezolva pluralitatea: polaritatea sfîrșea în polarități, fenomenul originar în fenomene originare, deci amîndouă readuceau pluralitatea. Firește, Goethe nu gîndește panteismul așa, ca o idee care să-i centreze viziunea: dar, de la început cum apare ea, este singura idee în care viziunea de pluralitate va căpăta cu adevărat odihnă. Poate de aceea a pornit el atît de liniștit și sigur spre cercetarea directă a naturii: deținea dintru început, cu panteismul, o viziune integratoare.

Dar, în timp ce pînă acum năzuința către unificare crea o tensiune învecinată cu năzuința către ideea riguroasă, viziunea panteistă aduce o destindere. Lumea e lăsată să fie cum este, plurală, iar singura soluție care se aduce este divinizarea pluralității ca atare. Panteismul înseamnă recunoașterea pluralității, relaxarea unității în pluralitate.

Cu polaritatea și fenomenul originar mai putea fi o întrebare dacă nu cumva se obține ideea. Goethe era atît de aproape de idee încît ne-a putut apărea că duce la un dualism fundamental, întuneric – lumină; sau că fenomenul originar este Idee în sens platonician. Cu panteismul, în schimb — cel puțin cel goetheean, nu cel spinozist al ideii înseși, nici cel plotinian al Unului degradat —, problema pe care o ridică pluralitatea și obligația de a se ajunge la unitate, sau măcar unități, se vor stinge: pluralitatea este recunoscută ca atare, iar unitatea e doar numele totului, sau presentimentul, cînd nu poate fi prezența totului. Pornit de la obligația de a obține ideea și răspunderea ideii în fața

pluralității, Goethe ajunge pînă la urmă, semnificativ, la *destinderea panteistă*.

Ce obținuse el filozoficește pînă la această renunțare finală la filozofie? Și de ce tot ce obținuse trebuia să însemne, pînă la urmă, o renunțare la filozofie? Ajungem astfel la al doilea termen al zbaterii sale, după ce am arătat pentru ce nu se putea lipsi nici el de filozofie: *de ce nu poate rămîne cu ea.* De ce filozofia nu-i dă cît e firesc să-i ceară.

„Pentru filozofie, la propriu, eu nu am avut organ", declară hotărît Goethe, într-un studiu special scris pentru a lămuri raporturile sale cu filozofia (*Einwirkung der neuern Philosophie*, vol. XXX, p. 453 și urm.). La ce poate servi să-i răstălmăcești aci spusele, pretinzînd că n-ar fi vorba de filozofie, ci de filozofii, ba încă de filozofia școlii, ținînd de dogmatismul lui Wolff?* E vădit, dimpotrivă, că Goethe nu poate vorbi de wolffieni, de vreme ce se referă tocmai la *noua* filozofie, numind pe Kant, Fichte, Schelling, Hegel, frații Humboldt și Schlegel, care terminaseră de mult cu Wolff! Filozofia *propriu-zisă* este în joc, iar dacă pentru ea n-are organ, declară el, i s-a pus totuși problema „de a rezista lumii și de a și-o însuși".

Apare încă o dată limpede, prin cuvintele sale chiar, motivul pentru care nu se putea lipsi nici el de filozofie: avea de înfruntat lumea, în pluralitatea ei; trebuia să și-o însușească, adică s-o învăluie într-o formă de înțelegere unitară. Trebuind astfel să filozofeze, nu putea ocoli filozofia de pînă la el. De aci, adaugă el, necesitatea de a găsi o metodă prin care să cuprindă opiniile filozofilor „întocmai ca și cum ele ar fi obiecte".

Dintr-o dată, cu acest gînd, el spune totul despre raporturile sale cu filozofia, în speță ce înseamnă a *nu* avea organul filozofiei. Căci nu-l poate avea cel care vede ideile filozofice

---

* O spune K. Hildebrandt, în *Goethe. Seine Weltweisheit im Gesamtwerk*, Leipzig, 1941, p. 266.

drept simple opinii, drept „obiecte“ supuse cercetării detașate a minții. Este tocmai semnul nefilozofiei a face din istoria filozofiei o simplă doxografie, o culegere de opinii. Istoria filozofiei ți-e vie numai dacă ești viu spiritualicește tu însuți: spiritul nu răspunde decît la spirit, iar transformarea ideilor filozofice în obiect nu e posibilă decît la cel care a transformat spiritul însuși în obiect, care vine în lume fără un sine adîncit, ori fără conștiința acestui sine, ce, mai adînc înțeles, este tocmai spiritul activ în istoria filozofiei.

Dacă istoria aceasta nu e gîndul *tău* rostit de alții, va fi o dovadă, nu atît că gîndurile celorlalți sînt discutabile, cît că gîndul tău e discutabil, prin aceea că nu se *caută pe sine*. Iar tocmai aceasta spune prima parte a mărturisirii lui Goethe: el avusese nevoie de filozofie pentru înțelegerea lumii, nu a sinelui; în timp ce a doua parte spune: acolo unde a întîlnit sinele în act, adică în filozofie, l-a tratat ca fiind lume încă. Lumea și gîndirea îi sînt ceva doar *despre* care trebuie luat cunoștință.

Ce poate obține Goethe pe această linie de cercetare, este de pe acum clar: obține doar intuiția și intelectul, nu și rațiunea.

Nu se mai poate opera astăzi filozoficește fără deosebirea, devenită clasică de la idealismul german încoace, dintre intelect și rațiune. Deosebirea aceasta nu este doar una de școală: ea poate apărea, izbitor concretizată, în opoziția dintre valorile intelective încorporate de secolul al XIX-lea (știință, viziune idilică a progresului) și cele raționale (conștiința întregurilor, conștiința de sine), pe care le aproximează dramatic secolul al XX-lea. Dar, rămînînd la înțelesurile școlii, care sînt în joc acum, cînd confruntăm pe Goethe cu filozofia, deosebirea merită să fie reamintită: intelectul e facultatea conceptelor, în timp ce rațiunea este a ideilor; intelectul prinde, înțelege, reflectă lumea, pe cînd rațiunea se reflectă și pe sine în lume; intelectul este conștiința *despre* ceva, pe cînd rațiunea e conștiința lucrurilor contopită cu conștiința de sine. Definiția lui Hegel pentru rațiune —

„unitatea cea mai înaltă a conştiinţei cu conştiinţa de sine, sau a ştiinţei despre un lucru cu ştiinţa despre sine“ — ne va fi, deocamdată, de-ajuns spre a vedea *unde* se situează filozoficeşte Goethe.

Nu poate avea organul raţiunii filozofice cineva pentru care nu e posibilă nici măcar o *conştiinţă* de sine — cum spune el în atîtea rînduri —, cu atît mai puţin conştiinţa deplină a sinelui. Îi rămîne, atunci, să intuiască lumea, şi s-o înţeleagă. Goethe va privi astfel gîndirea drept intelect ori intuiţie intelectuală, nu drept raţiune. Iar cînd intelectul şi intuiţia intelectuală nu-i vor fi de-ajuns, va gîndi, prin panteism, o totalizare a intelectelor şi intuiţiilor umane, în cadrul unui organism alcătuit din toţi oamenii la un loc — dar nu va întîlni raţiunea. Căci, într-adevăr, aceste trei momente ale gîndirii (intelect, intuiţie, integralism) îi vor fi date tocmai de cele trei idei la care era silit să se ridice: polaritate, fenomen originar, panteism. Iar numai cu ele filozofia nu-şi va face oficiul şi el „nu putea rămîne la ea“.

Implicaţiile polarităţii. Polaritatea, în primul rînd, poate apărea drept o categorie tipică a *intelectului*. Fără conştiinţa de sine, cum operează gîndirea pe bază de intelect, ea nu poate decît reflecta lumea, abstrage din ea concepte şi a le considera neutru, logic. Ceea ce susţine intelectul, în activitatea sa, este ethosul neutralităţii. Intelectul n-are nici un interes propriu, necăutîndu-se pe *sine*; nu caută nimic dinainte ştiut sau măcar presimţit; e perfect „dezinteresat“ — în sensul bun al cercetării, dar şi în sensul rece al indiferenţei speculative. Neutru fiind, va reflecta şi lumea ca neutră; iar schema ideală a neutralităţii este dualitatea.

Dualităţi, polarităţi, indiferenţe fundamentale îi vor apărea peste tot intelectului, căci doar prin ele se poate aduce echilibru şi echitate logică în dezordinea aparentă a lumii. De aceea, pe bună dreptate va spune Goethe, din perspectiva aceasta, împotriva lui Jacobi: fără dualitate nu se poate gîndi. Dar *numai* din perspectiva aceasta; numai intelectul nu

poate gîndi fără dualitate. Că există o ieșire posibilă din echitatea neutralității, în sensul plusului unuia din termeni față de celălalt; că orice contradicție poate fi mai mult decît o simplă încleștare, deci cumpănire a doi termeni, poate fi anume un fel al unuia din termeni de a-l îngloba pe celălalt și a-l prelua în desfășurarea sa (contradicție unilaterală); că, deci, ar fi posibilă o rupere a echilibrului logic în favoarea unei mișcări dialectice — intelectul n-o mai poate vedea, fără a se desființa pe sine ca organ al logicului formal.

Cu polaritatea sa, pe *această* linie se mișcă gîndirea lui Goethe. Cînd gîndește, el face să gîndească doar intelectul. E caracteristic, în acest sens, faptul că rămîne statornic în ethosul neutralității. Polaritatea sa exprimă perfecta neutralitate și echilibrul, prin această neutralitate, al termenilor. E curioasă, în fond, afirmarea interpreților cum că polaritatea ar fi categoria fundamentală a organismelor vii și că de aci ar fi luat-o Goethe spre a o aplica, în chip nelegitim, în lumea anorganică. Organismul viu manifestă, e drept, polarități, dar, tocmai pentru că e viu, ele nu vor fi *neutre*; stă în logica viului să nu rămînă în neutralitate; într-un sens, logica sa este ieșirea din logic, spre dialectic. Dimpotrivă, polaritatea ca atare, neutră, e mai degrabă o categorie a anorganicului: Goethe o pune la un moment dat explicit sub autoritatea lui Kant, care arăta că nu există în materie atracție fără repulsie (vezi: scrisoarea către Schweigger, din 25-IV-1814).

S-ar putea deci spune invers, că polaritatea e greșit luată din lumea anorganicului și aplicată de el în cea a organicului; că de aceea nu poate el înțelege decît organismele inferioare (din botanică, zoologie și anatomie comparată), nu și pe cele superioare (organizația umană ca istorie, organizația gîndirii ca spirit): pentru că aplică o „formă de gîndire“ străină de ceea ce e viu. Dacă prin polaritate el reușește să însuflețească materia, să-și confirme astfel biologismul său sacru — cum spune singur, citînd din nou pe Kant, în *Campagne in Frankreich*, noiembrie 1792: „De aci a reieșit

pentru mine polaritatea originară a tuturor făpturilor" —, el reușește totodată să *stingă* viața în organismele superioare. Goethe găsește viață acolo unde poate să nu fie și o nesocotește acolo unde este.

Dar, oricui ar aparține polaritatea, organicului sau anorganicului, este un fapt că polaritatea goetheeană e statornic neutră. În general, apare izbitor în viziunea sa ethosul neutralității, cu acea nevinovăție a firii care amenința să ducă pînă la nevinovăția cuvîntului și a omului. Aci, însă, în polaritate, nevinovăția e formalizată și ea apare ca perfectă neutralitate: amîndoi termenii sînt valabili, doar cu amîndoi se capătă echilibrul. Pentru cazul polarității sale fundamentale „lumină – întuneric", Goethe o va spune hotărît: chiar dacă lumina ar trebui venerată, „nu rezultă că întunericul trebuie privit ca principiu al răului; aceasta ar însemna antropomorfism, proiectare a sentimentelor noastre peste lume" (*Zur Farbenlehre. Ältere Einleitung*, vol. XXXV, p. 499). Dimpotrivă, cu el, după cum aminteam, riscul este mai puțin să preferi lumina cît întunericul, uneori; așa cum, în dualitatea cantitate – calitate, pare să prefere calitatea și în cea dintre analiză și sinteză se așază de partea sinteticului.

Dar începutul acesta de rupere a neutralității nu se desăvîrșește: unul din termeni nu-l poate prelua pe celălalt în desfășurarea sa, calitatea nu învăluie cantitatea, ci rămîne opusă ei, sinteza nu analiza, ci ele rămîn distincte. Neutralitatea persistă, iar preferința e doar subiectivă, ca în cazul divinizării luminii; în ei înșiși, termenii sînt doi, sînt străini unul de altul, sînt polar și ireductibil opuși. Nici un termen nu are un plus lăuntric care să-l facă apt de a se îmbogăți prin celălalt; ei se echilibrează, doar.

Contradicția aceasta prin simplă neutralitate, la care duce polaritatea, devine deci o modalitate specifică pentru valorile intelectualiste. Contractualul, poate juridicul în întregul său, aci par a se înscrie. Este un fel de „tu ești tu și eu sînt eu", în acest tip de contradicție echilibrată; „te respect ca

să mă respecți". Intelectualismul dă astfel o conștiință perfect logică și, cu aceasta, o rigiditate logică.

Nu cumva e aci resortul rigidității lui Goethe? Te surprinde de la început să-l vezi înghețat în forme și juridic, cînd îl știi atît de cald și viu pe planul sensibilității poetice. Dar el e viu în ce trăiește intim; în ce gîndește despre lume și în raporturile sale cu ea, el manifestă o natură logic-intelectualistă. Lumea gîndită de el este una în care lucrurile și ființele trebuie „să se poarte bine" și să se respecte unele pe altele, atîta tot. Într-o asemenea lume, nu poate să mai surprindă rigiditatea de stăpîn a lui Goethe, care-și reclamă de cîteva ori în cursul vieții servitorii la poliție[15], sau rigiditatea de intelectual, care refuză să înțeleagă și să accepte pe ceilalți, chiar cînd se numesc Kleist ori Tieck.

Goethe n-are organ pentru celălalt. De aceea va fi caracterizator pentru natura sa faptul că nu înțelege contradicția vie, dialogul care să ducă la dialectică. „Contrazicerea e străină firii mele", scrie el lui Zelter (la 24-VII-1823), sau „Nu m-am angajat niciodată în contradicții" (către Eckermann, la 11-V-1827). Dacă e de folosit cu adevărat ceva, i se pare că nu de la dușman, ci de la prieten o poate face. El caută pe altul, dar nu pe celălalt: e bine să fii atent la ceilalți și la ce spun ei despre tine, dar de adversari el niciodată n-a ținut seamă, „căci ei îmi urăsc existența", spune el (*Zur Natur und Wissenschaftslehre*, vol. XXXIV, pp. 263 – 264). Poate însă tocmai pentru că ei i-o urăsc, i-o și definesc, sau îi favorizează definirea; poate că în altul nu făceai decît să te destinzi, diluezi, pe cînd în „celălalt" te regăsești cu adevărat.

Între cele două tipuri umane: unul care se caută, ciceronian, prin amiciție, și altul care se definește prin dușmănie (el însuși relevă cele două tipuri, în *Maximen und Reflexionen*, vol. XXXVIII, p. 184), el optează pentru cel dintîi; și este firesc, dacă natura sa e „intelectualistă", căci intelectul vede în contradictoriu iraționalul, care nu poate fi asimilat, pe cînd rațiunea se va ivi tocmai ca o integrare a

iraţionalului contradicţiei: „Nu sîntem vii decît cînd ne bucurăm de bunăvoinţa altora“, nu prin duşmănie, mai scrie el (*Maximen und Reflexionen*, Ed. Propyläen, vol. XLI, p. 372). Dacă nu trebuie căutată chiar armonia desăvîrşită şi dacă Goethe poate cîndva exclama, despre bunul său prieten Meyer — cu care ni se istoriseşte că stătea satisfăcut, în tăcere, timp îndelungat, atît de bine se înţelegeau —, cum că e ceva „catastrofal“, în prietenia lor, faptul că Meyer nu-l contrazicea niciodată, totuşi contradictoriul însuşi îi e prea mult. Indirect va admite şi el că-ţi poate folosi duşmanul, de vreme ce te sileşte să te mobilizezi întreg (către Eckermann, la 2-V-1821); dar direct nu vede în el vreun cîştig posibil.

Aceluiaşi Eckermann îi va cere, testamentar, să lase deoparte din opera sa, dacă e ceva de înlăturat, partea polemică din *Farbenlehre*, căci tot ce e polemic e contra fiinţei sale (la 15-V-1831); după cum îi mărturisise, nu mult înainte (la 14-III-1830), că nu a contribuit poeticeşte la lupta naţională de eliberare contra francezilor, pentru că trebuia să urască, iar la 60 de ani nu mai putea urî. Nu putuse niciodată, în realitate, şi în orice caz nu fecund. Iar dacă altui interlocutor celebru, lui von Müller, îi va spune într-un rînd că o opoziţie care n-are în ea ceva pozitiv îi pare un lucru absurd (3-II-1823), va recunoaşte pînă la urmă, către acelaşi, că îl interesează din ce în ce mai puţin opoziţia cu alţii şi cu gîndirea lor: „În definitiv, nu pot gîndi ca el, fiindcă eu sînt eu şi nu el“ (la 1-II-1826). Eu sînt eu şi tu eşti tu — totul se întoarce la viziunea aceasta care este fundamentală naturilor logice.

Dar o natură dialectică înţelege altfel lumea. Pentru ea, celălalt, iar nu acelaşi ca tine sau cel ce te confirmă, este însufleţitorul. Celălalt nu e doar acceptat, de astă dată, ci e căutat. El trebuie înţeles şi asimilat — spre a se merge mai departe. Neutralitatea e o rămînere pe loc, iar naturile logice, cu juridicul lor, cenzura lor şi indiferenţa lor, reprezintă un fel de a îngheţa lucrurile. O natură dialectică va năzui să le scoată din fixitate, mergînd tocmai către celălalt, accep-

tînd contradicția și dușmănia, dar încercînd să le integreze. În timp ce un Goethe putea spune cîndva despre inamicul său Kotzebue: trebuie să știi să te folosești și de dușmanul tău..., dar să-l iubești e prea mult (*Biographische Einzelheiten — Detalii biografice*, vol. XXXVIII, p. 498), o natură dialectică va ști să dea un sens adînc, nu doar pentru inimă, ci și pentru gîndire, vorbei creștine cum că trebuie să-ți iubești dușmanul.

Așa face *rațiunea*, care nu evită contradictoriul și, o dată găsit, nu-l respectă pur și simplu, ci, însușindu-și tăgada lui, crește dialectic. În acest sens, abia prin Hegel a căpătat justificare deplină, de gîndire, adevărul creștin de comportare, cum că trebuie să-ți iubești dușmanul. Departe de a-ți fi indiferent, dușmanul ți-e un ales, alesul. În locul neutralității, o natură dialectică va pune astfel dușmănia vie, una în care dușmanul mijlocește între tine și un tine mai adînc; una în care el te silește, nu să te înțepenești în sensurile tale, dinaintea amenințării lui, ci să te desfășori prin el și cu el, dincolo de el.

Poate că și aci Goethe dovedește că nu-l interesează sinele și nu se iubește pe sine cu adevărat. Are, ca atîți oameni, egoism, dar nu *philautia*[16]. Pentru el, orice dragoste se raportă la prezent și chiar cea de Dumnezeu trebuie să *actualizeze* sublimul (*Maximen und Reflexionen*, vol. XXXIX, p. 370). Dar asta îl și condamnă: prezentul. Orice dragoste este, în realitate, pentru ceea ce *are* să fie, nu pentru ceea ce este; nu te iubești cum ești, ci, prin celălalt, îți iubești împlinirea.

Rigidă fiind, neînțelegătoare a celuilalt și neiubitoare de dușman, neiubitoare cu adevărat de sine, natura „logică" va mai întîlni, prin neutralitate, un neajuns: acela că lasă în afară o spărtură (polaritatea tocmai) și consimte ea însăși unei spărturi lăuntrice. Fără dualitate nu putem gîndi, spunea Goethe, ceea ce înseamnă, traducînd, că intelectul nu poate concepe lumea decît în spărtură. Conștiința intelectualistă nu va obține unitatea lăuntrică; dar dacă spiritul putea consimți să lase lumea în dezbinare, poate el consimți dezbinării

de sine? Poate el funcționa cu adevărat fără o unitate de conștiință?

Ceea ce e surprinzător, în cazul lui Goethe, nu e atît faptul că încearcă să facă spiritul a funcționa fără unitate: el va găsi, căci trebuie să găsească, o ieșire din spărtură, care va fi una nefilozofică, prin „acțiune"; surprinzător este însă faptul că tocmai această spărtură a putut fi prețuită, la Goethe, ca filozofie înaltă și tocmai ieșirea nefilozofică din ea, prin surogatul acțiunii, a apărut drept o soluție filozofică de prim rang. Doi comentatori, ce nu păreau de rînd, Chamberlain și Hildebrandt, și-au luat sarcina să susțină aceste teze, justificînd aserțiunea comentatorilor de rînd cum că Goethe are totuși o filozofie, și încă una mare, cînd în realitate el riscă statornic să cadă în nefilozofic.

Chamberlain, de pildă, constată că Goethe nu e defel „armonios" cum se spune de obicei; că trăiește după o spărtură lăuntrică, a cărei soluție e de a rămîne spărtură, tensiune, și că această tensiune i-ar da grandoarea, obligîndu-ne să-l considerăm „printre cei mai mari gînditori ai lumii"*. Tensiunea ar fi: între tipul intuitiv-artistic și cel filozofic propriu-zis, iar gîndirea filozofică a lui Goethe ar consta din exercițiul acestei tensiuni. Pentru comentatorul nostru, cel mai adînc lucru ce s-a spus despre Goethe ar fi recunoașterea, de către Schiller, a acestei spărturi și a obligației de a merge și de la concept la intuiție, nu doar de la intuiție la concept. Goethe, spune în concluzie Chamberlain (p. 96), nu gîndește mai puțin subtil ca orice gînditor abstract excepțional; numai că el caută și calea întoarsă, de la gînd la intuiție.

Ca și cum restul filozofiei ar merge doar de la intuiție la concept! Ca și cum ideea n-ar fi de la început altceva decît intuiție opusă conceptului! Chamberlain gîndește exterior: spărtura în care vede el filozoficul goetheean poate apărea tocmai ca o dovadă de nefilozofic. Spărtura ține de faptul că gîndul nu e dus pînă la capăt, că nu poate întîlni

---

* *Op. cit.*, p. 88 și urm.

„intuiția". Dar, filozoficește, un gînd care se lasă contrazis de intuiție e jumătate de gînd; el ține de intelect — opus diversului intuiției —, dar nu de rațiune. Dacă acest fapt e așa-numitul *Mittelpunkt*[17] din care comentatorul va privi neîncetat pe Goethe, atunci nu de unul filozofic poate fi vorba. Într-un fel, Chamberlain are dreptate: tensiunea este în Goethe și e absurd, cu expresia comentatorului, să susții că el e „armonios"; dar tensiunea sa, care e tocmai *das Goethetum*, trebuie căutată altundeva, într-un strat mai adînc decît banala și nefilozofica opoziție dintre intuiție și concept.[18]

Cît despre faptul că acest dualism, pretins „ireductibil", este în realitate un simplu obiect de gîndire și că Goethe însuși operează nu cu spărtura sa lăuntrică, ci cu o formă de unitate de conștiință, comentatorul singur o va arăta mai jos (p. 316), cînd va releva că *Idee* și *Erfahrung*[19] sînt unite în fapt, după propria mărturisire a lui Goethe, prin *Kunst*[20] și *Tat*[21]. Dar cu această modestă „unitate de conștiință" să preia el din nou filozofia?[22] Unitatea de conștiință prin acțiune înseamnă, la Goethe, una prin acțiune practică, elementar nu speculativ practică, iar unitatea de conștiință prin creativitate artistică este iarăși una prin *faptul* creației artistice, nu prin sensul ei speculativ.

Unitatea de conștiință prin „act" de tip *speculativ* a fost realizată, pe registrul filozofic, de altcineva: de contemporanul lui Goethe, Fichte; iar unitatea de conștiință prin speculativul artistic a fost realizată iarăși de altcineva: tot de contemporanul lui Goethe, Schelling. Dacă totuși nici aceste soluții, *filozofice* în intenția și construcția lor, nu au rezistat în fața unității de conștiință prin exercițiul rațiunii pure și simple, unitate adusă de Hegel, cu atît mai puțin vor apărea drept soluții filozofice cele două unificări de fapt, expediente de unitate, pe care le propune Goethe: acțiunea oarbă și arta oarbă de filozofie. În persoana lui Faust se vor întruchipa, de altfel, amîndouă aceste tendințe și, cu ele, toată nefilozofia goetheeană. Dar, revenind la spărtură, a spune cu comentatorul că, alături de Kant, Goethe a văzut cel mai

bine însemnătatea dualismului ireductibil dintre *Idee* și *Erfahrung* (p. 316), înseamnă doar a vedea tendința proastă din Kant către dualism — dacă el e, pînă la urmă, dualist mai mult decît în termeni —, nu și tendința sa fecundă, către unitatea rațională de conștiință, singura prin care Kant este piatră de hotar în istoria filozofiei.

Aci se poate înscrie și interpretarea lui Hildebrandt, care, la fel cu primul comentator, crede că găsește la Goethe principiile unei metafizici ce „nu e depășită de nici unul din sistemele existente“*. Ostil direcției kantiene și mai ales celei hegeliene a filozofiei — ceea ce însemna ostil filozofiei înseși —, comentatorul acesta îl va situa pe Goethe pe linia „fecundă“: mistică germană — Leibniz — Herder — Schelling, și va revela că, în eterna problemă a filozofiei, care este, și după el, spărtura dintre concept și intuiție, Kant ar face prea mult separația (p. 52), Hegel va face să învingă conceptul (p. 34), prin opoziție cu Schelling, care era de partea intuiției, în timp ce Goethe ar deține unitatea conceptului cu intuiția (p. 36).

Dar e suficient să vezi pe ce linie istorică îl așază comentatorul, spre a conchide că nu poate fi vorba de altă unitate decît, fie prin acțiune și artă, cum relevasem mai sus, fie printr-un act mistic. Dacă totuși, într-adevăr, intuiție și concept stau în miezul gîndirii filozofice, atunci nu [numai] simpla problemă a unificării lor este în joc, cu filozofia, ci și *natura* acestei unificări.

Despre ce unitate este deci vorba, cu Goethe? Dacă el o pune în joc pe cea mistică, în sens larg, adică pe cea imediatistă, atunci filozofia se pierde iarăși; unitatea proprie ei este cea dialectică, prin mediație, nu cea mistică.

La această încheiere ne duce cercetarea, deopotrivă a sensului speculativ ca și a ethosului goetheean, ce stau îndărătul ideii de polaritate: nu există aci mediație. Prin polaritate, el dezvăluise intelectul; dar intelectul nu însemna prin

---

* *Op. cit.*, p. 10.

el însuși filozoficul, căci nu ducea la mijlocire și la viață a spiritului. *Logicul gol e un impas*: trebuie să ieși din el, *prin acțiune, creativitate — ori mistică*. Logic și mistic, atunci, se pot ține laolaltă; de pe acum lucrul e de presimțit la Goethe. Intelectul n-are mijlocire, deci se poate alia și trebuie să se alieze cu intuiția și imediatismul.

Implicațiile fenomenului originar. Fenomenul originar este cel care ne va dezvălui *momentul intuițional* în gîndirea lui Goethe, așa cum polaritatea ne dăduse pe cel intelectiv.

În prima clipă, cînd i-o spune Schiller, Goethe nu știe dacă deține cu adevărat o „idee", în fenomenul său originar; ceea ce știe însă este că el vede de-a dreptul cu ochii, îl *vede* pur și simplu. Dacă intelectul se oprește, cu actul său logic, și lasă o spărtură în lucruri, intuiția dă dintr-o dată unitatea. Intelectul era lipsit de mijlocire în sens negativ: nu o putea obține, și atunci făcea din spărtură o condiție de gîndire; intuiția n-are mijlocire în sens *pozitiv*: nu are nevoie de ea. Cu intuiția ești, ori poți fi, de-a dreptul în inima lucrurilor, în așa fel încît o natură intuitivă se va caracteriza tocmai prin acest imediatism. O natură logică era nemediatistă, una intuitivă e imediatistă.

Goethe încorporează din plin, o dată cu natura logică, una intuitivă. Dacă poți vedea dintr-o dată miezul lucrurilor, înseamnă că poți obține dintr-o dată înțelepciunea: de aci explicația pentru gîndul său, la început surprinzător, cum că tînărul e înțelept. Nu trebuie să atingi optzeci de ani spre a te învrednici de un extaz intuitiv; e chiar preferabil, după Goethe, să nu-i ai, să fii în plinătatea capacității tale intuitive, adică să fii tînăr. O natură intuitivă este una care îți declară, cu Goethe: „Spune-mi de ce tinerețea... mai înțeleaptă-i decît ființa-mbătrînită... ?"

Ba, ducînd mai departe analiza naturii intuitive, nu vei întîrzia să găsești o altă notă, caracteristică și ea lui Goethe, cea a femininului: vezi dintr-o dată, știi dintr-o dată, așa cum fac naturile feminine. Iar la fel cum toată problema unei

naturi feminine este să *păstreze* ceea ce deținea dintr-o dată, de la început, comandamentul va fi acum: „Tînăr rămîi și-nțelept"; sau, așa cum îi spusese el însuși lui Eckermann: în esență trebuie să cauți a te păstra, pe măsură ce trec anii, atît de înțelept pe cît ai fost...

Dar să vedem însă semnificația lui speculativă, a intuiționismului. Goethe crede că el poate duce astfel gîndirea filozofică mai departe. Prin intuiție i se pare că obține ceea ce Kant interzisese: *intuiția intelectuală*. Într-un studiu învecinat, în timp, cu cel unde mărturisise că nu are „organul filozofiei", Goethe relevă pasajul din *Critica puterii de judecată* despre intelectul arhetip, care ar fi intuitiv, ca dîndu-și în același timp unitatea și diversul, și pune în discuție teza kantiană cum că un asemenea intelect ne este interzis, ca fiind divin. Dar, spune el, dacă prin etică reușim să ne apropiem de divinitate, de ce, pe plan intelectual, intuirea „naturii creatoare" nu ne-ar duce la un fel de a participa spiritual la productivitatea ei?

El, Goethe, cel puțin, orientat instinctiv spre originar și tipic, a înțeles astfel să înfrunte ceea ce Kant numea „aventura rațiunii" (*Anschauende Urteilskraft — Puterea de judecată intuitivă*, ed. Propyläen, vol. XXX, pp. 456–457). Comentatorii se vor grăbi să spună, cu privire la acest demers: victoria sa asupra lui Kant este că el *are* intelect intuitiv.* Dar e o victorie îndoielnică. Intuiția intelectuală poate fi acceptată, împotriva lui Kant, dar nu și pretenția ei de a da diversul fără mijlocire, de a obține în imediat totul. Hegel, de pildă, va reabilita și el intuiția intelectuală; dar nu va face din ea termenul final, cheia cunoașterii obținute, ci abia *An-sich*-ul, punctul de plecare, de la care încolo mijlocirea să fie cu putință. Dacă intuiția intelectuală tinde să consfințească imediatismul, cum vrea Goethe, atunci ea nu va sluji, pînă la urmă, cauza filozofiei; și, într-adevăr, filozofia n-a operat cu intuiția intelectuală de tip goetheean.

---

* Hildebrandt, *op. cit.*, p. 332.

Dar cum a operat Goethe însuși? Ce obținea cu ea, după ce credea că a obținut-o pe ea însăși? Vom putea astfel face un pas mai adînc în filozofia sau nefilozofia lui Goethe. Dacă intuiția intelectuală e posibilă, atunci ea trebuie să dea, sau să înfăptuiască, o cunoaștere *fără rest*. Și, într-adevăr, așa ar părea să stea lucrurile aci, în primul moment:

Nu-i nimic 'năuntru, nimic în afară,
Căci interiorul e și ce-i afară.

(*Epirrhema*)

Aparența lucrurilor îți dă esența lor. Nu e nevoie să cauți încolo de fenomen, iar acesta va fi sensul „fenomenului" modern; este de-ajuns să intuiești cum trebuie fenomenul însuși, spre a obține esența lucrurilor. Sau, cum spune poetul însuși într-o piesă, oarecum întîmplător și totuși caracterizator pentru o întreagă dispoziție filozofică:

Ce-i arătarea de-i lipsește sinea?
Dar sinea fire-ar, de n-ar apărea?

(*Die natürliche Tochter*, act. II, sc. 5)

I se pare atît de evident că ceea ce *apare* îi revelează și nu îi ascunde pe ceea ce este, încît de cîteva ori de-a lungul vieții va critica usturător vorba amintită a lui Jacobi, o vorbă care contribuise hotărîtor la ruptura dintre ei, afirmația anume cum că „natura ascunde pe Dumnezeu". Îl ascunde, dar nu oricui! exclamă ironic Goethe, spre a declara statornic că în realitate natura *revelează* pe Dumnezeu. Iar contra celor care „de 60 de ani" îi tot repetă că natura nu-ți arată decît coaja ei, el exclamă indignat:

Natura n-are miez
Nici coajă,
Căci ea e totul dintr-o oară.

(*Gedichte bei 1820*, vol. XXXIII, p. 11)

E necesar, firește, și e posibil să te așezi în centru, spre a merge de aci la periferie; în orice caz, aceasta este tendința sa, în timp ce simpla empirie tinde „inconștient" către cen-

tru (Scrisoarea către Nees von Esenbeck, 16-XII-1824). Dar aceasta nu înseamnă că el ar recunoaște vreun miez și o periferie-coajă a lucrurilor, ci doar că trebuie căutată așezarea în fenomenul originar, prin a cărui desfășurare se obține aparența fenomenală, cercetată de empirie. Nu de două lucruri e deci vorba, ci de două momente ale aceluiași fenomen. Dar a te așeza în fenomenul originar, prin intuiție intelectuală, înseamnă a te ridica pînă la „mume", la instanțele prime. Ce e dincolo de ele? Într-un moment de exasperare și triumf, Goethe va arunca o vorbă, demnă de prometeismul tinereții sale, către cancelarul von Müller: Fenomenele originare? „Nici Domnul nu știe de ele mai multe decît mine" (la 7-VI-1820).

În ciuda acestei pretenții, intuiția intelectuală *nu* va fi sortită să dea o cunoaștere fără rest. E tocmai în natura intuiției să dezvăluie mai mult ori mai puțin, dar, după propria spusă a lui Goethe, niciodată deplinul. Căci de cele mai multe ori el lasă să se vadă tocmai dimpotrivă: că *rămîne* un rest. Iată-l astfel angajat în problema aceea, deopotrivă delicată și grosolană, a lucrului în sine, problemă care ține, firește, de natura filozofiei, dar poate fi lesne preluată de nefilozofie (cum s-a întîmplat în secolul al XIX-lea cu *ignorabimus*[23]). Cît știm despre lucruri? Nu se oprește undeva cunoașterea?

Goethe înțelege cîteodată să pună și el granițe, în ciuda afirmațiilor contrare, relevate mai sus. *Farbenlehre* se deschide, în prefață, tocmai cu afirmația că nu putem exprima esența unui lucru, ci doar manifestările sau efectele lui; culorile sînt „lucrări și pătimiri" ale lumii și, oricît ar adăuga el că natura vorbește, cu sine ca și cu noi, prin „mii de fenomene", îi va fi clar că, în monologul ei, natura deține mai mult decît în dialogul nostru cu ea. Există și pentru el un „insondabil", la granița căruia stau fenomenele originare. În natură, spune el (către Eckermann, la 11-V-1827), există ceva accesibil și rămîne un inaccesibil, trebuie să te mulțumești cu primul și să nu te lamentezi de al doilea.

La un moment dat merge pînă la a spune că nu atît cunoașterea științifică ne-ar revela esențialul despre natură, cît frumosul. „Frumosul este o manifestare a unor legi naturale tainice, care ne-ar rămîne ascunse veșnic fără faptul lui“ (*Maximen und Reflexionen*, vol. XXXVI, p. 207). Lăsat sieși, omul de știință nu obține decît o cunoaștere periferică a lucrurilor, iar pretenția că s-ar putea ajunge la un „sistem al naturii“ este nu numai o prezumție, dar și o contradicție în termeni: „Natura n-are nici un sistem; ea are, ea este viață și consecuție dintr-un centru necunoscut, înspre o graniță de necunoscut“ (*Schriften zur Naturwissenschaft*, vol. XXXVI, p. 267). Ai impresia, cu cîte un pasaj ca acesta, că asculți vorbind pe unul din intelectualii, orgolios resemnați, de la sfîrșitul veacului al XIX-lea. Așa cum alteori, cu cîte o afirmație de speța: „Adevărul nu poate fi niciodată cunoscut direct de noi, îl vedem doar în reflex, în pildă, în simbol“ (*Versuch einer Witterungslehre — Încercare privind meteorologia*, vol. XXXVII, p. 399), regăsești locul comun filozofic, de totdeauna.

Afirmațiile acestea nu sînt doar generale; ele privesc, pînă la urmă, și fenomenul originar. „Dacă sfîrșesc prin a mă opri la fenomenul originar, scrie el, este și aceasta doar o formă de resemnare“; dar, adaugă el, e o deosebire să te resemnezi la „granița umanității“, unde l-ar duce fenomenul originar, sau „în limitele unei îngrădiri ipotetice ale individualității mele înguste“ (*Maximen und Reflexionen*, vol. XLI, p. 380). E puțin probabil că Goethe vizează aci filozofia, căci întotdeauna ea știut să vorbească despre altceva decît sinele individual; și, de altfel, ar fi o întrebare de pus, cum crede Goethe că poate ajunge la „granițele umanității“ fără nici un fel de critică a rațiunii pure? Nu cumva, altminteri, ține și fenomenul originar de sinele cel îngust, respectiv, de văz și intuiție? În sfîrșit, ar fi iarăși de discutat dacă nu cumva, văzînd granițele umanului, Goethe nu vede implicit și dincolo de ele.

Dar toate acestea trebuiesc lăsate deoparte, în cazul cuiva care se refuză filozofiei organizate. De reținut este doar fap-

tul că uneori Goethe pare a sfîrși el[24] însuși la un lucru în sine de speță obișnuită filozofică. Deși mijloacele prin care ajunge aci nu sînt kantiene — el folosește în speță și altceva decît intelectul, cu intuiția doar sensibilă —, pune și el, kantian, o graniță. „Cel mai înalt moment pe care-l poate atinge omul este uimirea; iar dacă fenomenul originar îl pune în uimire, omul poate fi satisfăcut; ceva mai mult nu i se poate oferi și mai departe nu trebuie să cerceteze; aci e granița" (către Eckermann, la 18-II-1829). Și, de aci, exclamația aceea, firească și ea pe linia unor asemenea convingeri: cercetătorul naturii va sfîrși prin a se arunca în genunchi „în fața străfundului de nepătruns!" (*Zur Morphologie*, vol. XLIII, p. 93).

Este, oricum, o distanță între o asemenea exclamație și cea menționată mai sus, cum că nici Dumnezeu nu știe mai multe despre fenomenul originar. Care dintre tendințe va putea fi socotită caracteristic goetheeană? Cu toate că se exclud în termeni, ele fac corp în fapt, și tocmai aceasta este modalitatea „mistică", pe care Goethe o obține acum, în prelungirea intuitivului. Polaritatea ne dezvăluia modalitatea intelectualistă; acum, cu intuiția, sfîrșim la cea mistică. Prin faptul că trebuie să lase un rest, gîndirea sa operează cu „tainicul", iar acesta este cel care transformă intuitivul în mistic. Lucrul în sine e, în același timp, recunoscut și respins: este dubla tendință a lui Goethe, ținînd de oscilarea mistică dintre revelație și taină. „Revelat în chip de taină", spusese el în *Marienbader Elegie*; sau altă dată: „Taină sacru revelată"[25]. Așa vede conștiința mistică totul.

Granița riguroasă cade, oricît ar vorbi el despre o graniță a umanului; căci, într-adevăr, cît de strictă poate fi o graniță care nu e obținută critic, care e doar resimțită? Nu poate fi în joc decît o graniță mișcătoare. În acest sens, comentatorii par a avea dreptate cînd spun că la Kant lucrul în sine nu poate fi cunoscut prin natură, în timp ce la Goethe e doar o chestiune de grad.* Goethe singur va spune: este

* H. Siebeck, *Goethe als Denker*, Stuttgart (f. a.), ed. a III-a, p. 35.

de acceptat un *Unerforschliches*[26], totuși omul nu trebuie să pună nici o graniță cercetării sale (*Zur Geologie und Mineralogie*, vol. XXXIII, p. 320); fapt care, pe plan științific, va fi reflexul dublei tendințe a misticului de a lăsa misterul să fie și de a-l dezvălui. Sau, cum o spune tot Goethe: „Oricum am cunoaște lumea, ea își va păstra necontenit o față de ziuă și una de noapte" (*Maximen und Reflexionen*, vol. XXXVIII, p. 185). Intuiția intelectuală, pe plan speculativ, dă în același timp lumina și întunericul. Aceasta este, poate, ceea ce numește Goethe necesitatea științelor naturii de a chema în ajutor o metafizică; nu însă metafizica de școală, ci aceea care „este și va fi de dinainte, dimpreună și de după fizică" (*Maximen und Reflexionen*, vol. XLI, p. 376).

Acum, cu o asemenea metafizică abia speculativă — căci este doar cea implicată de „fizică" —, putem reveni, de la planul speculativ la ethosul intuitivului, spre a ilustra cu Goethe natura mistică, așa cum am făcut-o cu natura sa „logică". Operînd cu tainicul, natura mistică va însemna o ieșire din filozofie, chiar sau mai ales cînd crede că face metafizică (în înțelesul de meta-fizică). Misticul va presupune o „altă lume", care ți se poate revela, ți se revelează chiar din cînd în cînd, dar care, oricît ar susține ea lumea de aci, rămîne altceva față de ea.

Contractul cu această lume ascunsă e posibil prin natura noastră ascunsă: ca în vis. Iar Goethe crede cu adevărat în vise, sau nu-și manifestă niciodată necredința față de ele. Dimpotrivă, el relatează cu pietate, la începutul lui *Dichtung und Wahrheit*, visele bunicului[27] Textor, din pragul desemnării acestuia ca primar al orașului Frankfurt, așa cum reține alte vise de-a lungul vieții sale; iar lui Eckermann, într-un ceas rezumativ, îi mărturisește (la 7-X-1827) că el crede într-un *Vorgefühl*[28]. „Rătăcim cu toții printre taine. Sîntem împresurați de o atmosferă, neștiind defel tot ce se ivește din ea și felul cum stau toate în legătură cu spiritul nostru." Ba, adaugă că avem, cu toții, un soi de forțe electrice și magnetice în noi...

Teozofism sau antropozofie, totul e posibil în numele lui Goethe. Nu este de mirare că un Rudolf Steiner l-a putut revendica pentru orientarea sa şi că s-a constituit un cerc de soiul celui intitulat „Goetheanum". Fără îndoială, Goethe are *şi această notă* a naturii mistice, de a crede pînă la urmă într-o altă lume, susceptibilă de revelat: „Sînt mai ispitit decît oricine să cred într-o altă lume, în afară de cea vizibilă", scrisese el în tinereţe lui Lavater (la 14-XI-1781). Este vorba aci, desigur, de treapta de jos, aproape de formele *degradate* ale misticismului; dar nu acesta în el însuşi ne interesează, ci natura mistică, pe care o găsim din plin reeditată aci.

Goethe merge, pe această linie, pînă la a înţelege superstiţia, cel puţin esteticeşte dacă nu mai mult, declarînd că ea este „poezia vieţii" (vezi: *Justus Möser*, vol. XXXVI, p. 238). Nu este, de asemenea, lipsit de semnificaţie, pe multe planuri, dar şi pe acesta al naturii sale mistice, că el a consimţit să fie francmason — într-un ceas cînd masoneria era ceva nobil —,[29] slujind, în felul său „tainic deschis", ideea frăţietăţii secrete. Şi este încă pe linia sa gîndul de a păstra un ezoteric alături de exotericul lucrurilor. „Am socotit întotdeauna un rău — scrie el lui Passow, la 20-X-1811 —, împotriva mentalităţii secolului al XVIII-lea, faptul că nu s-a mai făcut o deosebire între exoteric şi ezoteric." În context, ar părea să fie vorba de o reţetă pedagogică; în realitate însă Goethe îşi manifestă astfel încă o dată gustul pentru „ezoteric", cu înţelesul plin pe care-l are modalitatea aceasta în sînul naturilor intuitiv-mistice. Vis, altă lume, superstiţie, tainic, ezoteric, toate ţin de „mistic", sau compun cu el.

Implicaţiile panteismului. Natura intelectualist-logică şi cea intuitiv-mistică coexistă, aşadar, la Goethe, iată faptul. Dar numai coexistă ele, nu se şi contopesc cu adevărat? La rîndul lor, intelectul şi intuiţia nu se compun? O vor face, şi anume în *panteism*. Încă o dată o vom spune: nu este de conceput panteismul ca o sinteză *conştientă* între cele două

planuri de gîndire în care opera Goethe. Ceea ce ni se pare însă adevărat este că panteismul poate fi pus, în ordinea prezentării, drept o concepție unificatoare; altminteri, el fiind unitatea de concepție și nu unificarea concepțiilor goetheene.

Pe planul „naturilor“ pe care le încorporează el în ființa sa spirituală, se poate limpede arăta că abia în panteism își vor găsi echilibrul lor adevărat natura logică și cea intuitiv-mistică. Dacă ethosul intelectualismului este neutralitatea, panteismul va reprezenta o neutralitate generalizată: nu doar doi termeni, ci toți, întreaga lume este încărcată de o aceeași valoare, nimic nu e de disprețuit, totul îți revelă pe Dumnezeu. Cum spune Goethe împotriva lui Jacobi: „Natura să-ți ascundă pe Dumnezeu? Ca și cum nu ți l-ar revela zi și noapte!“ (*Schriften zur Literatur*, vol. XXXIX, p. 402). Totul e greu de sens, totul este.

Dar panteismul nu e doar neutralitate generalizată, el este și intuiție generalizată. De fiecare dată, zi și noapte, poți vedea, intui. În fiecare lucru al lumii acesteia stă o promisiune și — cum o spusese tot Goethe — „fiecare lucru bine contemplat deschide în noi un nou organ“, care este, pentru el, o nouă modalitate a aceleiași facultăți a văzului, intuiția. Cu panteismul, logicul și intuitiv-misticul se țin în așa măsură încît se poate afirma că panteismul se exprimă prin atitudinea logico-mistică; sau că, într-un sens, orice panteism reprezintă o „mistică intelectualistă“.

În acest punct, Spinoza pare a nu mai putea fi ocolit, cu atît mai mult cu cît Goethe se raportează statornic la el. Cînd Jacobi îl indignează cu teza sa, el simte că trebuie „să se întoarcă la vechiul său azil, *Etica* lui Spinoza (vezi: *Tag- und Jahreshefte* pentru anul 1811). Și de cîte ori nu revine el aci? „Orice lucru existent își are principiul de existență în sine“, scrisese el într-un studiu spinozist de tinerețe, vădind astfel de la început *ce* credea că găsește el la filozof (vol. VI, p. 294). Numai că, s-ar putea ca Goethe să fie mai revelator pentru natura panteistă și pentru Spinoza, decît e acesta pentru el; căci Goethe e mai naiv și se dezvăluie mai

deplin ca natură panteistă. În ce privește sensul speculativ al panteismului, el va lua la poet o înfățișare proprie, care-l va depărta de filozofie, și cu aceasta de Spinoza.

Într-adevăr, pe plan speculativ, panteismul lui Goethe trimite, pînă la urmă, la o modalitate specifică. Intelectul nu-i va fi, desigur, de-ajuns; intuiția pură și simplă, nici ea; intuiția intelectuală încă nu poate da înțelesul deplin al lucrurilor, iar intuiția mistică nu-l poate satisface ea singură, căci dacă Goethe e o *natură* mistică, nu e și un mistic. Panteismul reprezintă o recunoaștere a totului în parte. Atunci cunoașterea adecvată lui va trebui să fie dată, după Goethe, doar de *întrunirea părților într-un tot*. El reclamă pentru actul de gîndire un *integralism* al ființei umane; iar cu această perspectivă, Spinoza și filozofia nu mai sînt de regăsit. Soluția proprie a lui Goethe e integralismul.

În unele momente, cînd vrea încă să filozofeze, este vorba de un integralism al *facultăților* umane. Relevam, din studiul despre Winckelmann, afirmația că anticul obține ceva unic prin întrunirea tuturor calităților și facultăților sale creatoare; și deși lui Goethe i se pare că aceea ce le revine modernilor este să asocieze doar cîteva facultăți sau să folosească doar cîte una, el stăruie să ceară urmărirea unui asemenea integralism. De pildă, descriind conflictul dintre gîndire și intuiție, în problemele naturii, Goethe afirma (*Naturwissenschaftiche Aufsätze — Studii privind știința naturii*, vol. XIX, p. 401) că intuiția dă făcutul, gîndirea dă pe „cum putea fi și trebuia fi făcut ceva", iar ultima, fiind insuficientă, cheamă în ajutor imaginația, dînd acele *entia rationis* (fenomenele originare?), al căror merit este să readucă la intuiție.

Nu vom reține de aci [doar] preferința sa, încă o dată afirmată, pentru intuiție ca nemijlocire, cît recursul la imaginație, ca o facultate care nu poate lipsi din complexul actului științific. Rolul ei ar fi acela al fanteziei înaripate, de care vorbește, cu mai multă reușită literară decît filozofică, Nietzsche, în ce privește pe presocratici.

Fantezia îi pare lui Goethe nesocotită de filozofi. Trimițînd unei celebre corespondente un rezumat al filozofiei lui Kant (desigur, nu făcut de el, căci nu părea preocupat să-l facă), el observă o „lipsă fundamentală“ în criticism: alături de cele trei facultăți ale spiritului — sensibilitate, intelect, rațiune — analizate de Kant, trebuie pusă și fantezia, ca o a patra facultate a spiritului nostru (către Ducesa Maria Pavlowna, la 3-VI-1817); iar tema fanteziei i se pare importantă, de vreme ce o trece și în *Tagebuch*-ul său (la 2-I-1817), unde nu sînt notate de obicei decît faptele brute. În ea însăși, firește, observația nu poate avea mult preț; e o dovadă materială că Goethe nu cunoaște prea bine *Critica rațiunii pure*, nesocotind faptul că imaginația productivă joacă un rol de prim rang, la Kant, în exercițiul celorlalte facultăți. Dar observația vine să arate cît de mult ținea Goethe la ideea sa de „întregire“ a spiritului.

Nu numai imaginația, însă, ci și toate celelalte facultăți vin, după Goethe, să se întregească în actul de cunoaștere. Știința, spune el (în *Farbenlehre. Historischer Teil*, vol. XXII, p. 75), trebuie gîndită ca o adevărată artă, dacă vrem să obținem cu ea ceva încheiat; pentru aceasta însă nu trebuie exclusă nici o facultate umană din cunoașterea științifică: nici presimțirea, nici intuiția, nici exactitatea, nici fantezia, și cîte vor mai fi fiind... Mai tîrziu, va găsi merite excepționale *Psihologiei* lui Stiedenroth, tocmai prin aceea că ea nu deosebește între facultăți superioare și inferioare. „În spiritul uman, ca și în univers, nu există nimic superior sau inferior, toate își cer același drept față de un centru comun, care-și manifestă existența sa tainică tocmai prin relația armonioasă a tuturor părților cu el“ (vezi: vol. XXXVII, p. 142).

Că centrul acela s-ar putea să nu fie tainic, ci să reprezinte rațiunea; că s-ar putea și ar trebui să se pornească de la această rațiune și nu de la totalizarea facultăților diferite — nu i se poate vădi lui Goethe, atîta vreme cît se refuză filozofiei înseși, chiar dacă nu filozofării. El va susține și mai departe totalizarea prin însumare, spunînd, de pildă, despre

eticieni cum că greșit au dedus etica din cîte un principiu (egoism, fericire, imperativ), ea trebuind să fie scoasă, ca frumosul, „din întregul complex al naturii umane sănătoase" (scrisoarea către Carlyle, la 14-III-1828). E semnificativ că sănătatea reapare aci, căci ea reprezenta, o vedeam, tocmai buna funcționare a întregului ca întreg. Dar aci Goethe nu mai procedează organicist, ci cumulativ, complexul uman fiind, pentru el, unul de totalizare a facultăților și funcțiunilor umane.

Poate că integralismul acesta al facultăților ține și el de aceeași subordonare a cuvîntului la altceva, la viață în sens larg, o subordonare de care aminteam în capitolul precedent.

...Îl face
Numai viața pe om, iar cuvîntul puțin e.

(*Erste Epistel*, versurile 38–39)

Logos-ul trebuie cufundat în altceva, și iată-l acum înecat în tot restul!

Să fie de prețuit, la Goethe, tocmai această pierdere romantică a cuvîntului în întreg? Dar cînd un comentator contemporan, E. Spranger*, spune că, în timp ce Beethoven ajunge, în *Simfonia a IX-a*, la cuvînt, Goethe pare adesea invers, să fie împins de la cuvînt spre muzical, te întrebi dacă e un elogiu pentru Beethoven și dacă nu cumva e o condamnare pentru Goethe. Iar condamnarea va deveni inevitabilă, dacă treci de la integralismul facultăților la cel al conștiințelor, cum vom face acum.

Căci alteori integralismul său este mai mult decît simpla întrunire a tuturor facultăților spiritului: este o întrunire — nefirească, monstruoasă și totuși proclamată — a tuturor conștiințelor individuale. Numai toți oamenii la un loc fac umanitatea și numai umanitatea poate fi omul. „Doar toți oamenii la un loc cunosc natura și doar toți oamenii la un loc trăiesc umanul", scrie Goethe lui Schiller (la 5-V-1798),

---

* În *Goethe's Weltanschauung*, Inselbücherei, p. 16.

în legătură cu dreptul natural al lui Fichte. Cu primul integralism, cel al facultăților umane, el mai poate fi pe o linie filozofică respectabilă, cea a lui Hamann, cum aminteam, care aduce primatul întregului împotriva lui Kant, aparent analitic*. În schimb, cu ideea sa de totalizare a conștiințelor, spre a se putea percepe întregul lumii, cu tema unei perceperi prin toate organele, prin toți porii, adică prin întreaga umanitate, Goethe obține una din cele mai ciudate viziuni din istoria spiritului.

În fapt, nu mai este o idee, ci o mărturisire indirectă a unui eșec: așa cum panteismul ne apărea de la început drept o relaxare și consimțire la pluralitate, integralismul proclamat acum, ca reflex al panteismului, este o destindere în pluralitatea facultăților sau, și mai grav, în pluralitatea conștiințelor individuale. Nu mai e nici măcar o soluție goetheeană, pînă la urmă, căci e una mecanică, de simplă însumare; în orice caz, nu e una filozofică, o astfel de ieșire din tensiune și pierdere în integralism fiind limpede expresia lipsei organului care să prindă întregul, respectiv, lipsa rațiunii. Prin absența rațiunii, doar, se poate înțelege renunțarea aceasta la care trebuia să ajungă Goethe. Și tot ce se mai poate spune aci în favoarea sa este că nu pare lipsit de o anumită noblețe faptul de a fi mers pînă la capăt și de a fi tras singur consecințele impasului la care ajungea, spunînd: conștiința nu poate cunoaște lumea, deci o vor face toate conștiințele la un loc, dacă e să se reușească vreodată!

Atunci, ce-i rămîne conștiinței obișnuite? Îi rămîne *analogicul* și, poetizînd, *simbolicul*. Nu s-a relevat, poate, îndeajuns, cît de mult țin la Goethe modurile acestea de impasul la care-l ducea concepția sa despre gîndire și cît de des operează cu ele. De la început simte despre sine că are ușurința analogiei, iar din Italia scrie[30] că aptitudinea sa de a găsi

---

* Vezi: Hildebrandt, *op. cit.*, pp. 49 și 215.

În realitate, nu analiticul — căci sintetic este și el — ci nedialecticul va face insuficiența istorică a lui Kant.

„relații asemănătoare“ îl ajută deosebit de mult și acolo. De aceea poate susține el cu atîta hotărîre inducția prin analogie împotriva inducției baconiene (*Farbenlehre. Historischer Teil*, vol. XXII, p. 139); cine nu obține fenomenul originar, spune el împotriva lui Bacon — și, desigur, inducția prin analogie va fi cea activă, în intuirea fenomenului acestuia —, nu obține nimic. Mai tîrziu e satisfăcut să poată spune, recapitulîndu-și activitatea creatoare, cum că nu și-a îngăduit să folosească inducția; în schimb, a practicat analogia, prin care a ajuns, între altele, la metamorfoza plantelor (*Induktion*; în vol. XL, p. 512).

Dar ce poate însemna, în ansamblul gîndirii sale, analogicul ? Este, iarăși, destinderea, renunțarea actului de gîndire de a prinde esența și angajarea lui în aluzie sau asemănare. „Tot ce se-ntîmplă e simbol“, sfîrșește prin a spune Goethe, simbol al unui universal. El însuși își apare sieși simbolic: îi era indiferent dacă ar fi făcut oale sau străchini... Vede în particular, așadar, simplu simbol, simplă aluzie la universal, nu universalul însuși. Iar simbol, comparație, aluzie, analogie îi vor fi soluție practică, în lipsa organului filozofiei.

Integralismul dezvăluie astfel o natură umană specifică.[31] Polaritatea implica *intelectul*, care era solidar cu natura logică; fenomenul originar implica *intuiția*, solidară cu natura mistică; panteismul dă acum, pe plan de gîndire, un integralism, care face corp cu *natura poetică*. Și, într-adevăr, întotdeauna panteismul a fost generator de poezie: este frumusețe literară în plotinism, pe cît poate fi el privit ca panteist; este din plin în panteismul misticii germane; este frumusețe reținută în panteismul lui Spinoza; iar cu cel al lui Goethe, natura poetică va triumfa din plin. Plecat către filozofie, Goethe se regăsește poet.

Aci s-ar încheia bilanțul celor ce obține Goethe — speculativ și ca atitudine — o dată pus în fața sarcinii de a filozofa. Intelectul implicat de polaritate, intuiția implicată de fenomenul originar s-ar rezolva în integralismul implicat de panteism, un integralism ce, ca și panteismul, reprezintă,

prin analogie și simbolic, recunoașterea infirmității speculative a oricărui act de gîndire. Lumea nu este cunoscută, poate fi doar captată metaforic și analogic. Sau, cum spune poetul singur, în *Dichtung und Wahrheit*, în legătură cu studiile de filozofie ce le începuse la un moment dat al tinereții sale: filozofia separată de poezie și religie nu are rost (*II-er Teil 6-es Buch — partea a doua, cartea a șasea*). El nu se poate lipsi de filozofie, cum spune cu tristețe, și totuși, iată, nu are ce face cu ea.

Organicismul. Este totuși ceva care rămîne, dincolo de renunțarea aceasta și în consonanță cu cele trei idei pe care le-am desfășurat mai sus: este ideea *organicistă*. Renunțarea lui Goethe la filozofie nu va fi atît de categorică în fapt, pe cît este în expresie. Panteismul și integralismul sînt capete de drum, dar nu drumul însuși. De-a lungul confruntării sale cu lumea, însă, el avea să opereze cu ceastălaltă idee, organicismul, care, ca și panteismul, reprezenta o întrunire a modalității intelectualiste cu cea intuitiv-mistică, dar, spre deosebire de panteism și integralism, nu mai vrea să fie soluția *deplină* pentru absența rațiunii filozofice. În această măsură, ideea organicistă va putea fi o reușită filozofică de trecere, cum a mai fost în istoria spiritului[32], și este, în orice caz, singurul aport goetheean de fapt — dacă lăsăm deoparte ce spun apologeții — la filozofia de mai tîrziu; singura temă în numele căreia s-a putut goetheeniza (cum a făcut filozofia culturii, de pildă).

Tema aceasta a organicismului, care doar se desprinde din gîndirea lui Goethe, dar nu mai este teoretizată direct, reprezintă, în primul moment, o îmbinare tipic goetheeană: îmbinare de intuitiv și intelectiv. A opera cu ideea de organism înseamnă a avea intuiția totului și inteligența părții ca angajată în acel tot. În cazul organismului de tip spiritual — persoană, cultură, națiune, sau simplu tip spiritual —, ideea organicistă poate duce pînă la *o mistică a întregului și o logică a părții.* E ca și un panteism de fiecare clipă,

restrîns înăuntrul unei singure monade. Nu există cu adevărat contradicţie de fapt — chiar dacă în drept ele se opun — între mistic şi logic (cel nefilozofic), o putem arăta mai limpede acum, şi nu e de mirare că Goethe a putut opera cu amîndouă naturile sale, cea logică şi [cea] mistică.

Coincidenţa aceasta s-a mai întîlnit şi după el, în numele sau fără referinţă la el (la Wittgenstein oarecum în orice caz la Brouwer)[33], iar ea nu exprimă decît insuficienţa fiecăreia din cele două modalităţi — intuiţie şi intelect —, luate în parte. Chiar un Bergson, care nu era nici panteist, nici organicist, a putut ilustra tensiunea aceasta dintre intelect şi intuiţie şi, pînă la urmă, îmbinarea logicului cu misticul: o lume ce este văzută doar logic nu se poate rezolva decît mistic. Cu atît mai trainică apare o asemenea îmbinare în cazul gîndirii organiciste, care istoriceşte a apărut puţin înainte şi la răscrucea lui 1900, cu un Dilthey, Simmel, Scheler şi, pe alt plan, cu Spengler, tocmai ca o întregire a intelectivului cu intuitivul.[34]

Dar nu prin simplul fapt că reprezintă o soluţie pentru spărtura dintre intelect şi intuiţie alcătuieşte organicismul o temă filozofică valabilă. Faţă de alte soluţii posibile pentru această spărtură, organicismul are un plus prin natura sa: el pregăteşte regăsirea raţiunii filozofice. În el însuşi, organicismul ar fi o soluţie sortită să reziste filozoficeşte la fel de puţin ca oricare alta: devine şi el, pînă la urmă, un expedient filozofic pentru lipsa raţiunii, aşa cum expedient ne apare de pe acum bergsonismul. Organicismul însă s-a dovedit în fapt, în mai multe rînduri în istorie, a fi o soluţie de trecere şi de regăsire a filozoficului, iar punerea în lumină a acestei mari promisiuni din el ne va da şi măsura singurei reuşite filozofice care se poate lega de numele lui Goethe.

Într-adevăr, dincolo de ceea ce vrea, adică o angajare a intelectivului în intuitiv, organicismul implică trei momente, care pot alcătui nucleul raţiunii şi dau astfel validitate filozofică organicismului însuşi.

În primul rînd, el este sortit să reducă, dincolo de fixitatea intelectului și de imediatismul intuiției, o mișcare *dialectică*, deci o mijlocire. Organismul nu pune nici doar un întreg, nici doar partea, ci și una și alta. Are astfel doi termeni, care vor crea o anumită relație de mișcare între ei. Organismul nu poate fi gîndit decît ca un întreg, pe care partea, ca parte disidentă, ca atom, îl contrazice, dar tot partea, ca parte „integrantă", îl redescoperă, cu tendința de a-l regăsi și restabili pe deplin. E o adevărată desfășurare pe trepte, înăuntrul organismului, și o desfășurare dialectică: dar poate nu una hegeliană — organism-sinteză între pluralitatea părților și unitatea sensului (așa cum făcea și Kant cu prima sa trilogie categorială: totalitatea ca „unitate" a „pluralității") —, ci o desfășurare dialectică de alt tip, în cerc: una în care întregul, organismul este o *temă*, contrazisă de partea disidentă (pe plan social: individ) ca „antitemă", regăsită de partea integrantă (pe plan social: de persoană) ca *teză*, și tinzînd să se refacă pe deplin ca temă. Poate însă că nu este locul aci să subliniem natura mișcării dialectice valabile și regîndirea posibilă, după cîte ni se pare, a lui Hegel. Principalul este să regăsim, în căutarea rațiunii filozofice, trăsătura ei caracteristică de dialecticitate, iar o asemenea trăsătură se afirmă limpede cu ideea organicistă. Organismul are o mișcare lăuntrică și mișcarea aceasta se află pe linia unei dialectici filozofice.

În *al doilea rînd*, ca o nouă promisiune de a regăsi filozoficul, stă faptul că organicismul descrie o devenire *întru ceva*. Față de devenirea oarbă pe care o avea înainte-i intelectul gol, sau față de ființa fără devenire, statică, la care vroia să ducă intuiția, ajunsă pînă la desvîrșirea ei în mistic (cînd nu este vorba, ca la Bergson, tot de o intuiție a devenirii interminabile și oarbe, simplu „elan vital"), mișcarea dinăuntrul organismului reprezintă o devenire ce se împlinește, una sporitoare, nu simplu multiplicatoare; iar cu o asemenea devenire se desenează o înfrîngere posibilă a dualității ființă – devenire, care a dus la atîtea impasuri în filozofie:

la impasul ființei imobile, eleate, în Antichitate, sau la cel al devenirii interminabile și al relativismului istorisit, în gîndirea modernă. Nu orice devenire este de pierdere, ci — organicismul vine s-o arate în chip izbitor — există un tip de devenire care poartă pecetea devenirii întru ființă, adică întru ceea ce este cu adevărat un lucru. *Werde was du bist*[35] încetează de a fi un paradox, spre a fi legea de desfășurare a lucrurilor, lege în urmărirea căreia se găsește statornic filozoficul.

În sfîrșit, un al treilea moment, implicat în gîndirea organicistă, va favoriza regăsirea filozoficului, prin restaurarea rațiunii: e momentul conștiinței de sine. Cele trei momente sînt solidare în fapt: desfășurarea dialectică este expresia devenirii întru temă, întru ființă, iar acum, cu al treilea moment, devenirea întru ființă ne va apărea ca și una întru *sine*, îngăduind regăsirea sinelui și conștiința aceea de sine fără de care activitatea de gîndire rămîne doar la modurile intelectului, neobținînd vreodată — cum era cazul lui Goethe — pe cele ale rațiunii. În cazul organicismului de tip spiritual (iar acesta abia va da măsura), conștiința de sine este cea a angajării într-un întreg; cu alte cuvinte, este conștiință a unui sine lărgit pînă la întregul tematic.

Cu o *asemenea* conștiință a unui sine lărgit operează filozofia, pentru care, cum o vedeam din simpla definiție a lui Hegel, rațiunea este conștiința de sine întrunită cu conștiința de altceva: nu simplu concept *despre* ceva, ci idee, în care obiectivitate și subiectivitate sînt una. Ceea ce lipsea lui Goethe, dintru început, spre a avea organul filozofiei, conștiința de sine, putea fi acum căpătat prin ideea organicistă.

Implicațiile acestea ale organicismului lămuresc, de altfel, pentru ce cîteva momente mari din istoria filozofiei au fost declanșate prin el. Hegel, de pildă, e cu neputință de conceput fără Schelling și fără ideea organicistă a acestuia; chiar *Phänomenologie des Geistes* (*Fenomenologia spiritului*), prima operă prin care se face ruptura de Schelling, este semnificativ angajată într-un organicism, devenit acum dialectic. Poate

că și platonismul e declanșat de Socrate prin aceea că ultimul caută ideea, sau măcar conceptul, în pluralitatea cîmpului etic, aducînd astfel cel puțin schema unui organicism posibil. Și este, în sfîrșit, semnificativ faptul că regăsirea filozofiei în zilele noastre, cu Heidegger, s-a făcut și sub înrîurirea, mărturisită, a lui Dilthey, organicistul în istoria spiritului. Organicismul în general, cel al timpului nostru, ar fi putut sluji, ca și altă dată, renașterii unor curente filozofice, de pildă, cu „teoria sistemelor". În chipul acesta Goethe, la rîndul său, ar putea apărea drept treaptă pentru o cauză pe care o refuză: filozofia.

Dar, cu Goethe este ceva care întîrzie lucrurile: el operează cu ideea organicistă în lumea *naturii*, mai mult decît în cea a omului și a culturii. Sau, cînd operează aci, fie pentru propriul său caz — de exemplu, concepînd *Dichtung und Wahrheit* drept o desfășurare, pornind de la sîmburele său originar, către o împlinire de sine —, fie pentru alte existențe spirituale, organicismul său nu se angajează în rațiunea filozofică, ci se rezolvă în „demonie". Nu cu o conștiință de sine care să ducă la un sine lărgit, deci la comuniune, pe plan uman la istorie, pe plan larg la filozofie, ci cu un sine închis, ca *daimon*, cu o unitate lăuntrică sortită să răzbată oricum, să se afirme împotriva oricui, chiar a lui Dumnezeu — așa se va încheia organicismul spiritual la el. Demonia, nu filozofia, stă la capătul filozofării sale.

În ciuda acestei angajări sortite să piardă din nou filozoficul, Goethe obținuse, cu ideea organicistă, un moment aproape nemeritat filozoficește. Așa simte și el, cînd descoperă — după ce nu putuse citi *Critica rațiunii pure* și nu-l interesase *Critica rațiunii practice* — *Critica puterii de judecată*, singura operă kantiană în care se va oglindi: simte că, în sfîrșit, poate și el dialoga cu filozofia. Era unica întîlnire, nu numai înăuntrul lumii lui Kant, dar poate chiar în cuprinsul filozofiei în genere. *Critica puterii de judecată* e printre puținele texte filozofice despre care se poate spune că a fost citit pînă la capăt de el. (S-a păstrat chiar textul cu sub-

linierile sale, iar un *Privatdozent* german a publicat un studiu despre „sublinierile“ lui Goethe în *Critica*... lui Kant.) *Etica* lui Spinoza este o carte *din* care citește, cu Frau von Stein ori singur; întreg spinozismul său este, fără îndoială, mai mult un calificativ filozofic, pentru un panteism care trimitea mult dincolo sau dincoace de filozofie; la un moment dat putuse avea impresia că se oglindea la fel de bine în Plotin. Cu Schelling, pe de altă parte, contactul era mai mult direct decît prin scrieri, iar oricît ar pretinde unii comentatori* că în filozofia naturii și filozofia artei ale lui Schelling el se regăsește din plin, pe linia unui primat al intuiționismului artistic ori al organicismului — este un fapt că, nu mult după comerțul atît de strîns cu Schelling, Goethe va exclama despre un naturalist că e unul din fericiții care n-au auzit încă despre filozofia naturii (scrisoarea către Schiller, la 28-I-1803).

Cu Kant însă, respectiv doar cu *Critica puterii de judecată*, apropierea și interesul nu vor înceta niciodată; iar ceea ce le susține, *este tocmai ideea organicistă*, care apare și în *Critica puterii de judecată* în chip izbitor: în *Critica*..., adică, unde idealiștii germani aveau să vadă momentul cel mai de preț pentru regăsirea raționalului.

E adevărat, și de astă dată Goethe vede personal[36] lucrurile: atribuie lui Kant *înlăturarea* finalității, ca și cum acesta ar avea o intuiție a totului, ca la el, Goethe, cînd la Kant abia teleologicul face posibil organicismul** (vezi: scrisoarea către Zelter, la 29-I-1830; de asemenea, în *Einwirkung der neuern Philosophie*, p. 455. Pentru precizări, vezi: Leisegang, *op. cit.*, p. 8).

Dar, pe de o parte, Goethe însuși, am văzut-o, va admite uneori că întregul sau ideea tematică nu sînt pe deplin

---

* Vezi: Hildebrandt, *op. cit.*, pp. 306 și 315.

** Într-un sens, deci, Kant face sinteza prin nu-încă-cunoscut, pe cînd Goethe o face prin intuit și cunoscut, ceea ce poate nu este indiferent pentru caracterul sintezei, dacă e vorba de o dialectică tematică și nu thetică.

cunoscute prin actul intuiției; iar pe de altă parte, este prea clar interesul goetheean pentru *Critica puterii de judecată* pe latura organicistă — căci doar pe această linie obținea Kant aceea ce făcea admirația lui Goethe: solidarizarea naturii cu arta —, spre a nu vedea aci, în organicism, motivul singurei sale întîlniri cu filozofia.

Dar deopotrivă, cum o aminteam, este motivul singurei sale supraviețuiri în filozofie. În fapt, organicismul, cu ieșirea sa din atomismul individualist, este tot ce s-a putut afirma după Goethe, în spiritul filozofiei tradiționale, iar nu al celei dialectice, pînă la fenomenologie. Filozofia culturii, în sens larg, cu Dilthey, Simmel, Scheler, în sens restrîns cu Spengler, totul în umbra impresionantă, dar cîteodată exagerată a lui Nietzsche, a făcut valabil filozoficește organicismul în trecutul apropiat.[37] Dar, ca și la Goethe, fiecare din aceste viziuni riscă să ducă la impasuri filozofice, dacă organicismul este gîndit închis și nu-și deschide cu adevărat spre rațiune mișcarea implicată în el. Nietzsche (cu *Presocraticii* în chip explicit), ca și Dilthey, ajungeau la tipologie filozofică; Simmel ajunge la „legea individuală"; filozofia culturii, cu Spengler, sfîrșea în filozofie a culturilor închise[38]; și, dincoace de toate aceste recăderi în jungla iraționalului, ni se pare limpede că stă iraționalul demoniei goetheene, lumea organismelor închise, care-și trăiesc și epuizează doar destinul lor. E vorba de o lume în care raționalul e sugrumat, concentrat fiind într-un singur organism: ca îngerul care se închide luciferic, sau ca *daimonul* înțeles drept un sine fără conștiința sinelui său mai adînc, și fără deschiderea cea mare, a rațiunii filozofice.

Opoziția la care s-a ajuns astăzi filozoficește este cea dintre organicism și hegelianismul afirmat independent de el*.

---

* E izbitoare opoziția aceasta în ostilitatea organiciștilor împotriva lui Hegel și chiar a lui Kant: cazul lui Hildebrandt, cu lumea sa „autentic" germană, personalist monadologică și organicist comunitară, pe care o opune analiticului kantian și pretinsei depersonalizări aduse de rațiunea hegeliană.[39]

Dar un organicism care și-ar deschide rațiunea ar regăsi tocmai rațiunea hegeliană și dialecticitatea. De astă dată, din nou vom putea vorbi de contradicție unilaterală: în opoziția dintre organicism și hegelianism, doar primul îl contrazice pe cel de-al doilea, nu și acesta pe cel dintîi. Numai că, firește, e vorba de un hegelianism fără Hegel.[40] Se poate și ni se pare că trebuie gîndit un asemenea hegelianism, adică o afirmare a dialecticului, a desfășurării întru sine, a devenirii întru ființă. E ceva ce, poate, aproximează veacul nostru, cu angajarea sa[41] pe căile rațiunii.

De o asemenea orientare, Goethe nu mai răspunde, căci ea nu se îndeplinește pe linia sa. El nu putea fi prezent decît în momentul, preluat de dialectic, al organicismului; și nici de acesta nu era cu adevărat răspunzător — deși ceilalți se revendică adesea de la el —, căci nu-l gîndise cu rigoare filozofică. Dar *îl gîndise*, îl pusese în joc, îl ctitorise, și astfel se înscrie, fără s-o vrea, pe o pagină — numai pe una — din istoria filozofiei.

Filozofie și nefilozofie[42]. Iată, așadar, ce obține Goethe, pus în fața sarcinii de a filozofa. Acum putem pregăti confruntarea sa finală cu filozofia. Prin polaritate, el pune în joc intelectul, cu implicația lui, natura logică; prin fenomenul originar obține intuiția, cu implicația ei, natura mistică; prin panteism obține integralismul, cu o implicație mai puțin riguroasă, totuși legitimă și ea: natura poetică. În sfîrșit, dincolo de aceste trei momente, care *nu*-i vor da filozoficul, stă ideea organicistă, care i-o făgăduiește. Ce face cu această din urmă idee? Ne-o va arăta mai tîrziu concepția sa despre lume ca demonie.

Dar de ce tot ce obține trebuie să însemne, pînă la urmă, o asemenea renunțare la filozofie? Fiindcă nici structural, nici prin pregătire, nici prin curiozitate, Goethe nu se deschidea către filozofie.

Structural, el își dă seama că nu e un filozof; o spune și o dovedește cel mai bine cînd îmbătrînește; căci ești cu

adevărat ce îți rămîne, după ce ai pierdut miezul comun al vieții. Iar Goethe nu rămîne cu filozofia, nici măcar cu vreo formă nesistematizată de înțelepciune: rămîne cu ochiul, plastica — nu poezia, nu teatrul, nu artele cuvîntului, nici măcar muzica (vezi: scrisoarea către Zelter, la 6-XI-1827) — și rămîne cu natura. Ele îl „consolează“, prin ele consimte. Deci, structural, nimic dintr-un filozof.

Prin *pregătire*, de asemenea, nu-și va însuși filozofia. Deși trăiește în lumea și ceasul istoric cele mai îmbibate de filozofie de la greci încoace, se refuză ei: Am destulă filozofie, spune el cancelarului von Müller, la 16-VII-1827, cîtă îmi trebuie înainte de a răposa; *Eigentlich brauche ich gar keine*! (De fapt, nu am nevoie de nici o filozofie!). Se ocupă cu *Critica rațiunii pure* abia în 1813, spre a recunoaște, către același conlocutor (la 18-XII-1823), că n-a studiat-o niciodată serios. Iar Platon îi cade în mînă abia la peste 40 de ani, în 1793 (scrisoarea către Jacobi, la 1–II).

Dacă nici structural, nici prin pregătire nu era apropiat de filozofie, s-ar fi putut deschide măcar prin *curiozitate*; dar, în afară de momentul Schiller, cînd l-a surprins, nu atît filozofia, cît virtutea lui Schiller de a da prin filozofic socoteală despre el, Goethe nu manifestă deschidere către ea. „De la moartea lui Schiller, spune el singur, m-am îndepărtat tot mai mult, pe tăcute, de filozofie“ (*Tag- und Jahreshefte*; în vol. XXXVIII, p. 413); și nu numai de filozofie, ci și de Schiller, pe care-l judecă tot mai nefavorabil, cu cît trec anii. Se bucură că pe fiul său, August, nu-l interesează „schimonositurile“ filozofice și teologice ale zilei (scrisoarea către August, la 3-VI-1808), iar prințului de Hohenzollern-Sigmaringen îi spune (la 9-V-1828), cu privire la educația fiului acestuia, că educația filozofică germană n-ar putea decît să-l încurce. În sfîrșit, cînd apare cartea tînărului său comentator și protejat, Schubart, unde se spune că știința și arta prosperă mai bine fără filozofie și că există un punct de vedere al cugetului sănătos, Goethe exclamă către Eckermann (la 4-II-1829): Asta înseamnă apă

la moara noastră. „De filozofie m-am ținut pe mine însumi întotdeauna desprins."

Atunci, de ce caută comentatorii atît de stăruitor o filozofie la el? De ce merg, de a vorbi despre filozofie „inconștientă", pînă la a spune că e în joc una din cele mai înalte filozofii afirmate în istorie? Ar fi un sacrilegiu față de filozofie, poate și unul față de olimpianul Goethe — căci olimpian[43] îl poți gîndi, dar nu filozof —, dacă nu ar fi ceva mai grav: o inexactitate. Filozofia nu este o știință exactă: nu are nici definiție prin care să înceapă, nici rezultat prin care să se încheie. Dar, așa fiind, se poate spune cu exactitate *ce nu este filozofie*. Gîndirea lui Goethe *nu* este filozofie, pentru următoarele douăsprezece motive:

1)[44] Filozofia angajează, într-un fel sau altul, *conștiința de sine*, omul și subiectivitatea în înțelesul larg al sinelui; iar Goethe nu operează nici un moment cu sinele pe plan de gîndire, chiar dacă el însuși va fi statornic un „sine" în act, și de aceea valabil, în ceea ce trăiește.[45] Dacă nici *cunoașterea de sine* nu-i pare cu adevărat posibilă — omul nu se cunoaște obiectiv pe sine, îl cunosc mai bine ceilalți, spune el către von Müller (la 8-III-1824) —, atunci gîndirea ne e dată spre a cunoaște lumea, nu și sinele. În general, întoarcerea spiritului asupră-și îi pare o perversiune.

Copilul meu, am procedat cu știre:
Nu am gîndit nicicum despre gîndire.

Prin urmare, nimic din reflexiunea spiritului asupră-și, care face primul act al filozofării. Cel mult, s-ar spune că Goethe este un presocratic la propriu, că este dinainte de conștiința de sine, dacă nu l-ar stăpîni și celelalte stigmate ale *ne*filozofiei.

2) Angajînd conștiința de sine, filozofia nu rămîne la sinele individual, ci se desfășoară statornic către un sine lărgit (comunitate vie, spirit, conștiință în genere, eu absolut[46], rațiune, sau chiar materie dialectic înzestrată). Orice mișcare către acest sine lărgit este un gest filozofic, în intenția

lui. De aceea putea spune Platon că Erosul e filozof: trimite către alt sine; iar dăruirea către sinele lărgit al comunității, sau cea larg umană[47], sînt gesturi filozofice încă, doar fără sensul speculativ. Filozoficul aduce înglobarea subiectivității restrînse într-una cu caracter absolut, iar nicidecum, sau nu pînă la urmă, opoziția elementară subiect – obiect. Dar Goethe rămîne la opoziția subiect – obiect, riscînd să vadă și subiectul ca obiect, sau să-l înece în obiectitate[48] — omul e „obiectul cel mai important", care se propune ca subiect, și de aci tema eternă subiect – obiect, scrie el (*Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil*; în vol. XXI, p. 59) —, și consideră că, prin această distincție și prin instituirea „încercării experimentale", ca intermediar între subiect și obiect, el s-ar apropia de Kant (către Eckermann, la 11-IV-1827), ba chiar se miră că acesta nu l-a luat în seamă. Iar cînd, silit și el să ajungă la un sine lărgit, pune, în locul conștiinței în genere, o conștiință globală, prin totalizarea conștiințelor individuale, el arată din plin cît de străin este de filozofie.

3) Avînd conștiința unui asemenea sine lărgit, filozofia *răstoarnă* lucrurile: speculativ, nu pleci de la sinele individual la cel lărgit, ci-l înțelegi pe primul în orizontul celui de-al doilea. Așa cum numărul întreg nu-l poate explica pe cel fracționar — și de altfel, mergînd mai adînc, vei întîlni numărul irațional, cu zecimale la infinit —, ci va trebui să înțelegi, pînă la urmă, numărul întreg ca un caz particular al celui fracționar (cazul în care numitorul e *1*), la fel, filozoficește, sinele lărgit, adică sfîrșitul, este cel cu care trebuie să începi. Filozofia începe statornic de la urmă; ea este de fiecare dată luare de la început, respectiv, de la urmă, a lucrurilor. În sînul ei, nu poate fi, de aceea, progres, nici însumare de rezultate.

Dar Goethe așa vede lucrurile, ca progres. I se pare că omul nu înțelege prea bine „cît de recomandabil și folositor este că lași liniștit în ființă începuturile, o dată recunoscute" (scrisoarea către E. H. F. Meyer; în vol. XL, p. 338) și va

condamna, direct ori indirect, filozofia pentru rămînerea ei pe loc, condamnîndu-se astfel pe sine la nefilozofie.

4) În perspectiva răsturnată pe care o aduce filozofia, imediatul, directul este cel care apare ca fiind răsturnat: sinele individual față de cel lărgit. Prin urmare, filozofia întreprinde o adevărată *răsturnare a răsturnatului*, hegelian vorbind, o negare a negației, ceea ce duce la o reașezare în ordine; iar *acest* act îl exprimă Platon prin mitul peșterii. Orice filozofie propune o *periagogé*[49], o întoarcere de la ceea ce este la ceea ce trebuie să fie. În acest sens, virtutea supremă nu poate fi „atenția“, cum spunea cîndva Goethe (scrisoarea către von Müller, la 30-XI-1816). Atenția te oprește și adîncește în ceea ce este; îți dă cel mult *eine Fertigkeit*, o iscusință, un talent. Iar Goethe rămîne la talent și refuză pînă și termenul de geniu. Prin geniu însă s-a denumit, întotdeauna, tocmai conștiința care dă ordinea neașteptată, neîntîlnită direct în ceea ce este. Refuzul formal al termenului de geniu — talentul nu e opus ori subordonat geniului, nu e decît limba lui, spune el în tinerețe către Lavater (la 24-VII-1780), pentru ca în *Dichtung und Wahrheit* să ceară deschis, față de abuzul de acest termen de geniu, desființarea lui — e în ordinea nefilozofiei sale. Cu atenția, cu talentul, cu „geniul“ de tip goetheean, nu se obține decît ce spune toată lumea; ca Aristotel, de pildă, care spune că virtutea e o mijlocie, un fel de nici prea mult, nici prea puțin. Geniul filozofic e totuși mai degrabă de tipul lui Platon, care spunea exact contrariul (în *Gorgias*), că virtutea poate fi și un exces.[50]

Dacă însă nu simpla răsturnare de perspectivă înseamnă filozofie, orice filozofie aduce o răsturnare de perspectivă. Ea n-a venit doar spre a confirma lumea, cum vrea Goethe.

5) Necesitatea de întoarcere către altă ordine face ca, filozoficește, rînduielile din lumea de aci să apară drept „căzute“. *Sinele individual e căzut*, așa cum era căzut numărul întreg

din altceva. De aci, faptul că orice filozofie are conştiinţa *alienării*, sau măcar sentimentul exilului, pentru sinele individual. Nimeni însă mai puţin decît Goethe nu s-a simţit un exilat. Aci-ul i se pare plin prin el însuşi, iar cînd e silit să accepte altă lume, o vede ca un „dincolo". Filozofia nici nu rămîne aci, nici nu instituie ceva dincolo. Deşi vede o altă lume, o vede ca alt orizont, mai larg, nicidecum ca un „dincolo" de orizont. Căderea ei este căderea sinelui dintru sine, din modalitatea lui mai adîncă. În timp ce bunul-simţ şi Goethe consimt altei lumi, pe care însă vor s-o percepem la fel ca aci:

Dacă cele cinci simţiri
Prevăzute sînt în Rai...

filozofia aduce aceleaşi lucruri, pe care le percepem acum într-alt fel. Alienare şi exil sînt efective cu filozofia, dar ele reprezintă sentimente de existenţă şi nu întîmplări cosmice.

6) Conştiinţa căderii dintr-un sine mai adînc face ca sinele individual *să nu apară drept bun*, nici măcar nevinovat.[51] Sinele este vinovat dacă rămîne la sine: e vinovat în perspectiva erosului obişnuit, care-l vrea lărgit către celălalt; vinovat din perspectiva politicului, care-l vrea lărgit către ceilalţi; vinovat din perspectiva omenescului[52], ce-l vrea lărgit către toţi. Cu atît mai vinovat va apărea acest sine din perspectiva, ce le susţine pe toate celelalte, a filozoficului, care-l vrea lărgit către sinele cu caracter absolut. De aceea filozofia a apărut uneori[53] învecinată istoric cu o conştiinţă tragică. Goethe însă nu va accepta niciodată vinovăţia sinelui imediat, al omului. Poeticeşte i se pare că trebuie să cînţi măreţia lumii, deci mai degrabă s-o lauzi decît s-o dojeneşti (*Divan, Einleitung* (*Introducere*); în vol. XXXII, p. 130); filozoficeşte, îl supără afirmaţia lui Kant că omul e rău de la natură; iar pe plan religios, se revoltă neîncetat împotriva ideii — excesive, e drept — a unui păcat originar, neavînd, în ciuda religiozităţii sale, înţelesul unei viziuni care tocmai de aci pleacă. Întotdeauna nefilozofia a degradat pe poet, făcîndu-l cîntăreţ în loc de *vates*[54].

7) Dacă omul este neîmplinit[55] de la natură, filozofia e sortită *să nu lase lumea cum este*. Și, într-adevăr, de la Socrate încoace, rostul oricărui filozof este să stea în marginea societății și să-i creeze plictiseli. „Cîte oi ai?" întreabă Socrate; și cînd celălalt îi arată că știe, filozoful îl pune în încurcătură, întrebîndu-l: „dar prieteni, cîți ai?" Este sensul filozoficului de a opri cîteodată lumea, cu firescul ei, în loc. Dar nici pe registrul acesta Goethe n-are nimic filozofic: n-a oprit pe nimeni să facă nimic. Dimpotrivă, demonia sa va fi consimțire și chiar favorizare a *tuturor* posibilelor. „Să lași lucrurile să fie" era norma sa. Și nu numai că lasă, el *caută să facă* lumea să fie așa cum este, în sinele ei imediat. El spune sinelui individual: „Devino ceea ce ești" în individualul tău. De aceea îndrăgise el talentul și nu geniul. Talentul înseamnă doar desăvîrșirea obișnuitului ca obișnuit, a lui *das Man*[56] ca atare. Arta, pe această linie, este doar mai bună spunere a ceea ce spune toată lumea. „Asta vroiam să spun, să fac!" exclamă oricare, în fața gîndului nefilozofic bine spus. Pe cînd filozoficul te face să exclami: „ar fi *trebuit* să spun, să fac asta!" Așa cum crede posibilă o fericire fără vină, Goethe ar visa o filozofie fără condamnarea angajării celei firești, un „da" mai plin spus lumii. El nu simte că „da"-ul filozofiei poartă un „nu" în sînul lui.

8) Dar, ține de filozofie încă să spună „nu", să interzică sensurile sinelui imediat, doar pentru a-i favoriza *o altă angajare* și răspunderea în consecință. Dacă religiosul crede posibilă angajarea cea bună prin har, filozoficul o crede prin conștiința deplină a sinelui lărgit înspre altceva. Iar „unitatea cea mai înaltă a conștiinței de sine cu cea de altceva" va fi *rațiunea*, cu o definiție hegeliană de la care se poate începe, dar la care nu te poți opri, căci exprimă doar formalul lucrurilor. Filozofia nu lasă lumea în pace, fiindcă e născută tocmai din nevoia de a așeza lumea pe rațiune. E nelegitim să spui că lumea se așază astfel pe cap, luînd literal vorba lui Hegel.[57] Dacă răsturnarea pe care o aduce filozofia este

a răsturnatului, atunci abia prin rațiune se poate intra în ordine. *O asemenea* ordine rațională aproximează pe plan practic, adică de comportare, angajarea istorică și, în limite restrînse, pedagogicul sau eticul. Iar dacă angajarea istorică nu dă, prin ea însăși, filozoficul, indiferența față de istoria vie este, în schimb, stigmatul nefilozofiei.[58] Goethe are și acest stigmat; tot așa cum, pe plan restrîns, pedagogia sa va fi simplă „eliberare" — eu sînt *Der Befreier*[59], exclamă el —, iar etica sa va fi doar un rezultat, fericit obținut, fără conștiința răspunderii: romanul, de pildă, care-i pare mai eficace decît orice tratat de morală (*Versuch über die Dichtungen* 1795; în volumul XXXV, p. 208). Goethe crede că filozoficul este pînă la capăt posibil fără rațiunea filozofică.

9) Punînd în joc rațiunea, filozofia va cere angajarea în ea numai în măsura în care se deține *sensul ei speculativ*. În căutarea acestui sens speculativ stă orice filozofie, căutarea constînd dintr-o adîncire a conștiinței de sine. Dar Goethe, contemporan cu exercițiul exemplar al filozofiei, întreprins — deși cu excese[60] — de gîndirea germană, are rezerve asupră-i, găsind că adîncirea kantiană, de la o conștiință individuală la una în genere, „înalță prea mult subiectul" și că aceasta înseamnă a fi „nerecunoscător față de marea Maică", natura (*Glückliches Ereignis — întîmplare fericită —* descrierea întîlnirii sale cu Schiller; în vol. XI, p. 435). Despre „filozofia nouă", un erou de-al său spune, desigur în numele său, că-i pare o formă de „ipohondrie", de vreme ce recomandă adîncirea în sine tocmai spre a cunoaște mai bine lucrurile (*Der Sammler und die Seinigen — Colecționarul și ai săi —*; în vol. XII, p. 104). Iar dacă mărturisește lui Schiller că l-a întors de la lucrurile exterioare către sine, este spre a adăuga (la 6-I-1798) că i-a dat astfel o nouă tinerețe, făcîndu-l din nou poet, nicidecum filozof, cum te-ai fi așteptat să spună. Dimpotrivă, chiar în preajma lui Schiller, el va evita filozofia, spre a nu fi prea mult împins deopotrivă înăuntru, ca și în afară, înspre obiect (tot către Schiller, la 19-II-1802),

ceea ce, iarăşi, „i-ar distruge poezia". Pentru cine nu are măsura ei, raţiunea filozofică este cînd prea subiectivă, cînd prea obiectivă.

10) Pendularea aceasta a raţiunii între subiectiv şi obiectiv este în realitate mişcarea neîncetată, *de la sine la sinele mai adînc şi invers*; conştiinţa că particularul *este* universal. Raţiunea va fi astfel în chip esenţial mişcare, act. Dar Goethe, în ciuda faptului că intuieşte, cu o terminologie discutabilă, aceasta — spunînd: „Ce este generalitatea? Cazul unic. Ce este particularul? Un milion de cazuri"[61] — nu gîndeşte totdeodată mişcarea raţiunii. Gîndirea se rezolvă, pentru el, în intuiţie şi intelect. Cînd, la un moment dat, spune lui Eckermann că trebuie gîndită, dincolo de intelect, raţiunea, va fi vorba în realitate de intuiţie intelectuală, care dă direct fenomenul originar (la 13-II-1829). Intuiţia îi dă particularul, intelectul universalul, iar această tensiune a sa — din care unii comentatori vroiau să-i facă doctrina — i se pare, de cele mai multe ori, că se lasă depăşită de „intuiţia intelectuală". În general, gîndirea sa nu are nimic din strădania raţiunii filozofice; e nedureroasă, uşoară.

Da, aceasta-i calea dreaptă,
Omul să nu ştie
Ce gîndeşte;
Cînd gîndeşte,
Totul ca un dar să-i fie.

(*Zahme Xenien*; în vol. XXXIV, p. 326)

Sau, lui Jacobi, filozoful, îi spune: „Este cît se poate de plăcut să poţi pluti cu uşurinţă pe un asemenea ocean al cunoaşterii, în toate părţile care te interesează..." Pentru ca, tot atunci (vezi: scrisoarea din 23-XI-1801), să spună că, dacă filozofia pune accentul pe deosebire, atunci îi dăunează; dar dacă ea uneşte, dacă ne susţine, „de parcă am fi una cu natura", atunci îi e binevenită. Numai că raţiunea este tocmai mişcarea aceasta de la unire la dezbinare şi la unire

iarăşi, aşa încît ea iese din orice nemijlocire, fie şi a „intuiţiei intelectuale".

11) Mişcare fiind, raţiunea nu e posibilă decît ca mişcare organizată: dialectică. Prin dialectică se face mijlocirea căutată între intuiţie şi intelect, pe planul facultăţilor, dar mai intim, cea dintre sine şi sinele mai vast. Căzut fiind dintr-un alt sine, sinele de primă instanţă capătă acum conştiinţa unei opoziţii: el contrazice sinele cel vast; dar capătă şi conştiinţa unei înfrîngeri a opoziţiei: sinele cel vast nu-l contrazice pe el. Cu această contradicţie unilaterală, doar, devine posibilă dialectica.[62] Dacă particularul contrazice dar nu e contrazis de universal, mişcarea raţiunii va fi de la universalul – temă la particularul care-l contrazice, antitemă, apoi la particularul care-l reafirmă, teză, a cărui tendinţă e de-a regăsi universalul tematic pe deplin. Antitema contrazice tema, dar, la rîndul ei, teza contrazice antitema, neagă negaţia, reaşezînd totul în ordine. Intuiţia contrazice universalul, intelectul contrazice intuiţia, dar universalul abstract, pe care-l afirmă el, poate readuce, bine fiind angajat în actul „judecării", la universalul concret al ideii. Concret şi abstract sînt doar momente înăuntrul universalului, aşa cum intuiţie şi intelect sînt momente ale raţiunii, pe care pot s-o contrazică, dar care nu le contrazice, ci le duce la împlinire.

Mijlocirea aceasta, prin dialectică, între sine şi sinele mai adînc, care e şi una între intuiţie şi intelect, nu este pusă în joc de Goethe. Cînd nu rezolvă gîndirea în intuiţie intelectuală, el rămîne la spărtură, din care nu poate ieşi decît prin integralism — sau atunci prin acţiune. Acţiunea brută este surogatul goetheean pentru mijlocirea pe care el n-o găseşte dialectic. De aceea va spune despre sine că nu poate gîndi decît producînd (către Knebel, la 15-III-1799); că deviza sa este a nu gîndi fără a acţiona (către C. Jacobi, la 16-VIII-1799); şi, în general, că în conflictul dintre *Theorie* şi *Erfahrung*[63] nu poate tranşa decît acţiunea. De aici blestemul lui Faust de a se angaja orbeşte[64] în acţiune, pentru că nu ştie prea

multe despre speculațiune. Iar primul lucru de știut era, poate, că acțiunea contrazice speculațiunea, dar aceasta nu contrazice acțiunea; că poate exista acțiune sub idee, în căutarea ideii, cum este cea goetheeană, sau poate fi una deasupra ideii, a ideii înseși, *după* ce gîndirea a fixat devenirea realului în idee, prin intelect sau intuiție. Căci acum intervine rațiunea propriu-zisă, spre a pune în devenire ideea însăși, printr-o dialectică al cărei sens nu e de-a regăsi mișcarea realului de sub idee[65], ci mișcarea ideilor în care se rezolvă acel real — așa cum știu să facă Platon și modernii[66]. Bunul-simț, „geniul umanității", cum îl denumește și Goethe, însușindu-și-l, nu poate găsi decît devenirea fără capăt din real, cînd nu găsește permanența în devenire prin cine știe ce „intuiție intelectuală". El este cînd într-una, cînd într-alta din situații, dar niciodată în filozofie, ca mișcare a *ideilor*.

12) Căci filozofia nu începe de la găsirea permanenței în devenire, cum se spune de obicei, cu atît mai puțin de la devenirea însăși, ci, abia după ce a găsit permanența, de la devenirea permanenței, *de la punerea în mișcare a Ideii*. Filozofia nu înseamnă nici doar *Sein*[67], nici *Werden*[68], ci și devenire întru ființă. Acesta poate fi sensul final al angajării sinelui individual într-un sine absolut; iar conștiința acestei angajări, așadar „conștiința devenirii întru ființă", poate fi definiția potrivită a rațiunii, înglobînd-o pe cea formală a lui Hegel: rațiunea ca unitate supremă între conștiința de sine și cea de altceva. Vom spune astfel, încheind, că filozofia se califică prin aceea că-și pune tema devenirii întru ființă. Iar Goethe nici la acest ultim sens al filozoficului nu răspunde, căci nu știe despre și în orice caz nu teoretizează decît devenirea oarbă, tantalică, devenirea întru devenire.

Acum va apărea cu mai multă rigoare faptul acesta, greu de consecințe, că Goethe este străin de filozofie. Filozofia ne-a apărut ca exercițiu al sinelui, care-și caută sinele mai adînc, se privește astfel răsturnat din perspectiva acestuia

și se înțelege pe sine drept căzut din el, ca atare rău așezat, ceea ce îl face să consimtă practic negativități („omul e cel dintîi *Nein-Sager*[69] al lumii"), s-o susțină printr-un „da" mai puternic, deci să obțină speculativ, prin contradicție și înfrîngerea contradicției, rațiunea, ca mișcare organizată, ca dialectică și conștiință a devenirii întru ființă. Poate fi aceasta o definiție pentru filozofie? Nicidecum. E doar o enunțare a *problematicii* filozofiei, desprinsă — cu excepția ultimului punct — din istoria filozofiei.

Dar ni se pare limpede că refuzul acestei problematici este definitoriu pentru nefilozofie. O concepție care se refuză cîte *unuia* din punctele acestea (de exemplu, rousseauismul, cu omul bun de la natură) poate fi bănuită de nefilozofie; o concepție însă care se refuză *tuturor* punctelor, cum este cea a lui Goethe, e cu siguranță străină de filozofie. Acest fapt este greu de consecințe, spunem, pentru înțelegerea lui Goethe: căci este de toată însemnătatea să-l regăsești în puritatea sa spirituală. Nu servește la nimic — și, pînă la urmă, nici gloriei lui Goethe — confuzia: nici o amabilitate critică, asigurîndu-ne că „totuși" ar fi și el filozof, nu-l poate salva. Dacă îl salvează ceva, nu este o măreție de împrumut, ci măreția proprie. Iar spre a o dezvălui pe aceasta, cîtă este și așa cum este, trebuia limpede arătat că gîndirea sa are stigmatele nefilozofiei.

A spus el astfel vreodată? Niciodată. Dimpotrivă, lui Jacobi îi scrisese, triumfător: „Pe tine te-a blestemat Dumnezeu cu metafizica; pe mine m-a binecuvîntat cu fizica" (la 5-VIII-1786). Dacă n-a spus-o, a lăsat el vreodată să se creadă într-alt fel? O singură dată, cu *Faust*. Dar, nu iubește arta lui Goethe cel care admiră peste măsură *Faust*; și, cu siguranță, nu este încercat de blestemul filozofiei cel care vede în *Faust* filozofie.

Capitolul IV
O INTERPRETARE DIN *FAUST*[1]

Habe nun, ach! Philosophie[2]... își începe Faust monologul. A studiat el cu adevărat filozofia? Dacă ar trebui să iei în serios lucrurile, ai putea spune: nu, Faust n-a avut unde învăța filozofia. În jurul lui 1500, cînd va fi trăit Georg sau Johannes Faust, nu se mai învăța filozofie; iar pe la 1770, cînd îl însuflețește Goethe, filozofia nu se reînvăța încă. Filozofia, la propriu, este o modalitate a culturii care se pierde și se regăsește. Nu e de conceput că se poate pierde, înăuntrul *unei* culturi cel puțin, o știință, o dată obținută; dar cît de limpede este și ne este astăzi că se poate pierde și regăsi filozofia!

Goethe însuși trăia într-un ceas în care, pentru cîtăva vreme, modalitatea filozofiei avea să fie regăsită. Și, desigur, *Faust* este, în conștiința cuiva care-și trăia atît de participativ ceasul, expresia, surdă ori nu, a acestei năzuințe către înțelesul filozofic. Năzuința, sub această formă chiar, era într-atît de comună, încît, în aceeași perioadă aproape, un Maler Müller sau un Klinger concep cîte un *Faust*, laolaltă cu alți scriitori din *Sturm und Drang*-ul atît de deschis către filozofie, la fel cum făcuse, cu o conștiință filozofică stăpînă pe sine, un Lessing.

Fapt este că fragmentul publicat de Goethe în 1790 nu are mare răsunet în lumea literară și doar filozofii, Fichte, Schelling, Hegel, vor să vadă cîte ceva în el, în speță, *die absolute philosophische Tragödie*[3], pierderea de sine a conștiinței însetate de cunoaștere*. Iar Goethe însuși devine

* Vezi: Beutler, *Essays um Goethe*, Leipzig, 1941, p. 300 și urm.

conştient de acest interes pe care-l trezeşte şi care-l face să spună lui Schiller (la 18-III-1801), atunci cînd îşi reia, la îndemnul acestuia, *Faust*-ul de tinereţe: „Întrucît filozofii sînt nerăbdători să vadă această lucrare, trebuie să fiu stăpîn pe mine". Numai că el se concentra, către înfruntarea filozofiei, cu toată nefilozofia din el; şi — lucru de toată însemnătatea pentru destinul operei sale — cu toată nefilozofia din personajul său, Faust.

Într-adevăr, aşa cum se trece lesne de obicei peste faptul că în timpul lui Goethe s-au încercat multe alte *Faust*-uri, tocmai în căutarea filozoficului, se lasă nesemnificat faptul că, mai ales la Goethe, legenda medievală, sau tîrziu medievală, este aproape întru totul respectată în *materialul* ei, deşi nu întotdeauna în intenţiile ei. Ce poate fi însă filozoficeşte într-o asemenea legendă?

Dacă Evul Mediu a fost, pentru unii, o reuşită în ordinea superioară a spiritului, el a fost totdeodată, tocmai pentru că punea accentul pe ordinea superioară a spiritului, una discutabilă în ordinea nereligiosului. Evul Mediu, reprezentativ pentru religios — în sînul căruia un fel de raţiune ar face încercarea să existe, dar *fără* de intelect —, nu poate fi decît veleitar în planul raţiunii şi deficitar în cel al intelectului. *Este* şi prostie, este obscurantism, este simplitate de spirit, în sens rău, aci, în Evul Mediu. Iar legenda faustică poate fi socotită, în ea însăşi, expresia înţelepciunii privite din perspectiva acestei prostii.

Căci, deşi om al spiritului prin excelenţă, *Faust*-ul medieval este în realitate înţeleptul *din afară*, de plebe sau de bunul (prostul)-simţ. El nu e conceput de legendă în ceea ce gîndeşte, simte, năzuieşte ca om al spiritului; ci în ce-i *atribuie* lumea negînditoare. „Desigur că el vrea ce vrem şi noi, spune ea, vrea putere, bogăţie, cheia magică a lucrurilor — dar cu alte mijloace şi alţi sorţi. Reuşeşte? Nu, nici el nu reuşeşte; ba, chiar cade mai rău decît noi!" Trivialitate de două ori, în această concepţie a simţului comun: o dată prin intenţia lăuntrică pe care o atribuie înţeleptului, altă dată prin ce-l face să înfrunte.

Legenda faustică devine, de aceea, drama reprezentativă a înțelepciunii umane din perspectiva simplității umane. Evul Mediu — în ce are elementar naiv în el[4] — se încorporează din plin în *Faust*-ul epocii, care ilustrează, în fond, o categorie adînc umană: simplitatea de spirit. A spune că personajul medieval Faust poate exprima drama omului modern, cum s-a spus, e regretabil și pe planul esteticii literare și pe cel al ideilor. Dacă legenda faustică încorporează drama omului ales din perspectiva omului de rînd de totdeauna, aceasta înseamnă că „omul faustic" este vechi de cînd lumea. Iar de vreme ce personajul e gîndit din afara sa, de omul de rînd, el nu poate încorpora conștiința filozofică, sortită tocmai să contrazică pe cea a omului de rînd, pe care-l face să vadă că nu vede, să înțeleagă că nu a înțeles. Personajul lui Faust e *constituțional* nefilozofic.

Prin urmare, dacă se putea de la început susține, față de litera textului goetheean, că Faust nu avea cum să-și însușească filozofia, acum e de spus, fără urmă de ironie, că el nu era dintru început apt pentru ea. Și totuși, e la fel de adevărat, el nu poate fi conceput nici fără modalitatea filozofiei: așa, în filozofic funcționa el, în ceasul istoric în care-l găsește, laolaltă cu alții, Goethe, iar tot astfel întru filozofic l-au botezat și cei din timpul acela calificați s-o facă.

Este poate ceva din drama lui Goethe însuși, în personajul său: nu poate fi gîndit fără filozofie, dar nici nu e de gîndit ca ajungînd la ea. De aceea personajul faustic și, o dată cu el, drama lui Goethe, după ce au reținut un moment atenția filozofilor, au putut rămîne de-a binelea în lotul nefilozofilor, ca expresie caracteristică în ea însăși (în realitate, caracterizatoare pentru ei înșiși) a ce se crede vulgar despre filozofie. Este, trebuie să fie — s-a spus — o *idee* bine determinată în *Faust*. Rămîne de gîndit[5] care.

Cu conștiința sa artistică superioară, Goethe a simțit degrabă inanitatea unei asemenea căutări. Germanii, spunea el lui Eckermann (la 6-V-1817), își fac viața grea căutînd ce „idee" este în *Faust*. „Ca și cum aș ști-o și aș putea-o

rosti eu însumi“, exclamă el. Ar putea fi gîndul cum că „un om care se străduie neîncetat să tindă, din mijlocul unor grele rătăciri, către mai bine, este de mîntuit“; dar aceasta nu-i pare o idee, în înțelesul de idee abstractă (și, de altfel, nu încorporase el gîndul acesta, într-un fel mai cuceritor, în *Wilhelm Meister*?). Cu asemenea idei el știe bine că nu faci decît să sărăcești o creație, pe cînd, dimpotrivă, cu cît e mai „incomensurabilă“ o producție poetică, cu atît e mai reușită.

Din perspectiva aceasta a poetului — iar ea nu e doar perspectiva artistică valabilă, ci, cum o vom arăta, și cea filozofică valabilă —, toată literatura comentatorilor care s-au străduit să caute *ce vrea să spună Goethe* devine caducă. O culme de inanitate, strălucitor exprimată și atîta tot, o obține Nietzsche, care, de obicei atît de indulgent față de Goethe, își bate joc la un moment dat de „ideea tragică“ din *Faust*, pretinzînd că totul se reduce la seducerea unei minore de către un învățat al celor patru facultăți, învățat care, spre a reuși o asemenea ispravă, are, pe lîngă savantlîcul propriu, nevoie și de colaborarea Diavolului în persoană*. La asemenea interpretări trebuia să sfîrșească obsesia de-a găsi „ce vrea să spună“ autorul.

Dar interesant nu este ce vrea un autor să spună, ce idee abstractă, a intelectului, are îndărătul operei (doar în *Wahlverwandtschaften*, spune Goethe în același loc, a avut el o astfel de idee și desigur, adaugă el, opera sa n-a cîștigat prin aceasta), ci ce *se* spune prin el, tot „incomensurabilul“ ei. Autorul în genere, vom spune, trebuie să *nu* știe care e partea sa și partea nesperată[6] în ceea ce face: de aceea resimte el un incomensurabil; iar cititorul nu trebuie nici el să se oprească la partea autorului („ideea abstractă“), ci să se adîncească în partea inepuizabilă a sinelui mai adînc[7]; de aceea resimte și el un incomensurabil.

---

* *Menschliches, Allzumenschliches*, vol. II, ed. Kröner, 1930, pp. 233–234.

Că acest incomensurabil ar putea fi tocmai ideea filozofică ori una în opoziție cu cea moartă, abstractă, aceasta va rămîne de văzut mai tîrziu. Dar de pe acum[8] e de spus că există în *Faust* o parte nesperată[9]: este Diavolul. În lumina acestuia, doar, poemul dramatic va căpăta echilibrul pe care i-l vroia și Goethe, cu accentul pe *Faust II*. Cît despre partea lui Goethe, în umbra tradiției, ea este doar Faust ca erou, dimpreună cu poemele acelea dramatice (*Gretchen, Helena*) ce se desprind din drama sa. Pentru această parte a autorului în lucruri, *Faust* se rezolvă în cîteva reușite locale, dar nu într-o reușită artistică deplină, fiindcă abia poartă în sine cîteva idei moarte, dar nu întotdeauna o idee vie.

Să începem cu această parte a lui Goethe în lucruri. Pretindem, așadar, că personajul Faust nu se angajează în filozofic și că acest lucru este grav și pentru destinul artistic al operei. Căci, pe de altă parte, nici nu poți accepta pe Faust ca un erou oarecare, cu un destin oarecare, văduv de orice conștiință filozofică. Despre el este iarăși valabil ceva ce se poate spune despre Goethe însuși. Cînd un contemporan al poetului, naturalistul Carus, declară, scriind asupră-i, că-l studiază în ce este și nu în ce *nu* este, neinteresîndu-l nici că n-a fost matematician, pictor, jurist ori teolog*, vei accepta la rigoare acest punct de vedere, dar vei adauga: nu e indiferent, în schimb, că n-a fost o conștiință filozofică. La fel cu Faust: nu e indiferent faptul că nu se angajează în modalitatea filozofiei; că e gîndit din afara sa; că e constituțional nefilozofic. Dacă ar fi altceva decît o conștiință filozofică, n-ar cerși statornic la porțile filozofiei; dar dacă ar deține o conștiință filozofică, nu s-ar pierde statornic în altceva.

*

Stigmatul cel grav care apasă asupra întregului destin faustic este absența conștiinței de sine sau, în prelungirea

---

* *Goethe*, Dresden, ed. W. Iesz (f. a.), p. 197.

ei, absența — după primele scene — a oricărei căutări de sine. Tocmai aceasta i-ar putea face tragicul, se va replica: *das Verlorensein*, pierderea conștiinței de sine. Dar cînd a avut-o, spre a o pierde: în legenda medievală, unde e de la început gîndit din afară, deci fără problematică a sinelui? sau în versiunea lui Goethe? Iată atunci ce putea spune acesta cîndva despre eroul său: e necesară o a doua parte pentru *Faust*, spre a împlini pe erou „în regiuni superioare, prin relații mai demne" (nota din 17-XII-1826 la *Helene, Zwischenspiel zu Faust — Interludiu la Faust*).

Să lăsăm deoparte aspectul penibil pe care-l poate lua astfel prima parte din *Faust*, ca și o lume de *canaille*[10], cu cheflii și Gretchen, fata din popor, față de lumea aleasă, de împărați și fantome antice, din *Faust II*; să relevăm doar că nu relațiile demne sau nedemne contează, ci *relația cu sine*. Pe aceasta ai vrea s-o vezi activă la Faust, iar dacă tragicul lui ar fi cu adevărat „pierderea de sine", cum li se părea filozofilor în primul moment, atunci relația cu sine ar trebui regăsită măcar o clipă, ca o licărire, cîndva, cel puțin în ceasul ultim al lui Faust, pentru ca tragic cu adevărat, adică *înțelegere* a ce i se întîmplă, să fie. Dar Goethe își poartă mai departe eroul dincolo de orice problematică a sinelui, și poate spune lui Eckermann (la 17-II-1831), mai puțin compromițător dar la fel de caracterizator: *Faust I* era subiectiv, în timp ce cu *Faust II* se ivește „o lume mai înaltă, mai vastă, mai senină, mai nepasională". Subiectivul și obiectivul, iată tot ce poate obține, după cum o vedem, conștiința care nu-și caută sinele.

Căci Faust nu stă sub această căutare; dar, neputînd fi, în primul său ceas, nici total în afara ei, o rezolvă — el, eroul lui Goethe, cel cu „creșterea lentă" — catastrofic. Iar așa se deschide opera lui Goethe, cu o catastrofă.[11] Toată drama se propune aci instantaneu, în întîlnirea cu *Erdgeist*-ul, cu *sinele mai adînc*. Pentru o clipă, ai putea avea sunetul plin al lucrurilor; dar ele se consumă vertiginos, lăsînd în urma lor cenușă. Dacă, deci, judeci opera doar din perspectiva lui

Faust, construcția ei ulterioară se va înălța doar din această cenușă. Trebuie deci cercetat poemul faustic, apoi cel mefistofelic din *Faust*.[12]

***Faust I* din perspectiva lui Faust.**[13] Într-adevăr, Faust începe prin a căuta și, pentru un moment, prin a se căuta. Să lăsăm deoparte tînguielile sale mai vulgare, demne de eroul medieval:

Nu am nici bunuri, nici argint,
Nici cinste și nici slavă pe pămînt.
Un cîne n-ar putea să mai trăiasc-așa.
*Din astă pricină m-am închinat magiei.**

(versurile 374–377)

Din fericire, nu s-a dedat numai de aceea magiei, ci și din setea sa adîncă de cunoaștere. E adevărat, doar bănuiești că setea sa va fi fost adîncă; acum eroul lui Goethe are ceva din exaltarea deznădăjduită a unui Werther, exclamînd către raza lunii cum că ar visa

Eliberat de chinurile minții,
....
În roua firii să mă scald!

(versurile 396, 399)

Dar o anumită sete de cunoaștere este încă, iar „ușurarea" de apăsarea cunoașterii înseamnă doar de cea a cunoașterii seci. Faust vrea acum una vie, vorbire de la „duh la duh". Dacă o asemenea cunoaștere e doar iluzorie în ce privește cosmosul cel vast, căci totul se rezolvă în „spectacol", întîlnirea cu Duhul pămîntului poate fi o adevărată convorbire de la duh la duh, de la sine la sinele său adîncit. Și iată-l atunci pe Faust invocînd acest Duh al pămîntului, pe măsura căruia se simte, al cărui destin el poate să-l încorporeze:

---

* Toate versurile din *Faust* sînt redate după traducerea lui Lucian Blaga.

Simt îndrăzneală să m-avînt în lume,
Durerea ei s-o port și fericirea.

(versurile 464–465)

Că-l înfioară vederea Duhului, a sinelui adîncit? E firesc pentru el, sinele individual, după cum e firesc și să se simtă asemenea Celuilalt și să exclame:

Eu sînt, eu Faust, semenul tău!

(versul 500)

Dar cum este asemenea lui? E asemenea în intenția sa lăuntrică, în proiectarea iluzorie de sine, nu în realizarea de sine prin act. Vrea să fie asemenea *dintr-o dată*, fără mediație. Cum să nu-l repudieze, să nu-l strivească celălalt? Și drama lui Faust se încheie aci, cu strivirea sa de către celălalt. *După prima scenă, Faust a murit*, este mort spiritualicește; și — ceea ce e mai grav pentru întregul destin artistic al operei — este mort și sufletește. Totul s-a sfîrșit la versul 515 din cele 12 000 ale operei. Nu mai e zbatere, nici vreo formă de „agonie", în erou: el a devenit rece și desprins de toate, ca unul care a luat decizia de a sfîrși cu sine.

De aceea și poate apărea acum Wagner. Dacă Faust ar mai avea un dram de zbucium în el, cum i-ar striga să plece, în clipa aceasta, cînd discipolul nătîng bate la ușă, îndată după dispariția Duhului! Dar așa, Faust poate vorbi; îi poate da, superior ironic, o lecție despre retorică, cerîndu-i apoi, amabil încă, să se retragă. Iar cînd în urmă, rămas singur, se uită către sine, la vidul său interior, ca și în jurul său, la cărțile, craniul, instrumentele care-i susținuseră fervoarea vană, el înțelege limpede că trebuie să-și confirme și în fapt sfîrșitul, curmîndu-și zilele. Un ultim elan wertherian către somnul cel binecuvîntat, în sînul căruia pot fi „noi sfere de acțiune pură", sau atunci nimic — și cortina poate cădea.

Cum îl va scoate din încheierea aceasta *riguroasă* sunetul clopotelor de Paști? Faust nu e un credincios, și abia dacă

mai e nevoie să ne-o spună (versul 765). Dacă în *Prologul în cer* Dumnezeu vorbise către Mefistofel despre Faust ca despre „supusul său“, e limpede totuși că acesta nu e un Iov dreptcredincios, ci doar un cuget dreptnăzuitor, ceea ce — destul de curios — pentru Stăpînul de aci pare a fi de-ajuns. Atunci, ce-l răpește morții, o dată cu clopotele acelea? Doar „deprinderea“, amintirea tinereții. Cît de mort trebuie să fie Faust spre a supraviețui cu atît de puțin!

Acum, cînd totul s-a terminat în drama lui Faust, lumea cea pestriță poate apărea, și Faust însuși va putea fi un comentator detașat al ei, va putea vorbi „despre“. Autorul ne-o aduce în față, cu insistența aceea inutilă a cinematografului: iată natură, aci, în fața porții orașului, iată băieți veseli, fete sfios îndrăgostite, iată cetățeni nemulțumiți sau pașnici, cerșetori, soldați. Mai era nevoie de pluralitatea aceasta nătîngă a bîlciului uman? Iată pe Faust ieșit[14] și el în natură, cu Wagner, și descriind viața, primăvara, culoarea, mișcarea, cu detașarea cuiva care nu mai participă la nimic.

În întîlnirea ce se produce acum, cu concetățenii de rînd ai lui Faust, care-i amintesc cu recunoștință de binefacerile tatălui său, medic, și văd în el tămăduitorul, reapare perspectiva aceea medievală, exterioară, asupra înțeleptului. Pentru prostime, înțeleptul suprem este tămăduitorul.* Că Faust tăgăduiește, pentru tatăl său și [pentru] sine, vreun merit, că au semănat mai degrabă moarte decît viață, e ceva secundar. A vroit el altceva, s-a închipuit el altceva pînă la capăt decît o ființă pentru alții? Iar acum, cînd nici el nu mai poate fi de folos lumii, nici lumea nu-i poate fi lui, îi împărtășește lui Wagner tot ce i-a rămas ca vis: să aibă aripi, să zboare o dată cu duhul său, care e desprins de orice sine, spiritualicește și sufletește... Cu oarecare înțelepciune,

---

* E lamentabilă pagina aceea din Nietzsche (vezi: *Menschliches, Allzumenschliches*, *ed. cit.*, p. 199), în consonanță cu perspectiva joasă de aci, unde se arată că lumea nu mai are nevoie de un Mîntuitor[15], căci locul lui îl deține... medicul. Poate că și termenul german de *Heiland* e nefericit.

oricît de îngrădită încă, Wagner îi răspunde că aripile păsării nu sînt mare lucru pe lîngă bucuriile spiritului. La care Faust dă replica, sortită să încînte pe omul de rînd, pe *das Man* din toate timpurile: „Sînt două suflete în pieptul meu...“

În fuga de sine a lui *das Man* — așa cum o explică gînditorul contemporan Heidegger — nu se poate sfîrși decît la zborul peste sine și peste tot ce te-ar readuce la sinele propriu. În lipsa rațiunii care să te angajeze în lucruri, nu-ți rămîne decît plutirea peste toate. În spărtura aceasta lăuntrică la care ajungi, nu mai e nici măcar sfîșiere: e descompunere. Sînt două suflete și două lumi în cel care nu mai trăiește în lumea sinelui, una.[16]

Exterior sieși, Faust visează acum „mantia fermecată“, care să-l ducă „spre-o nouă viață“, variată (versul 1 121) și atîta tot. Ce nimerit e aci avertismentul lui Wagner:

Nu invoca știuta ceată...
(versul 1 126)

Dar Faust, fantomatic cum a devenit, nu mai poate supraviețui decît cu fantomele. De acum înainte nu se va mai putea lipsi de ele, începînd de la fantomele întunecate ale Iadului și sfîrșind cu cele luminoase ale Cerului. Iar cu pudelul se deschide această *procesiune a fantomelor*, care va fi, de aci înainte, opera ce se vroise drama *vie* a omului.

Dacă acțiunea o preiau, începînd de acum, fantomele, ce gol sună cuvîntul de *Tat*, faptă, pe care-l rostește îndată apoi, în prezența pudelului Diavol, Faust, încercînd, pentru o ultimă oară, să găsească un sens viu revelației și *Logos*-ului: „La început era Cuvîntul“ nu are sens pentru el:

Cuvîntul? — Nu pot să-l prețuiesc așa de mult
(versul 1 228)

căci nu se angajase în rațiune, deci nu făcea din cuvîntul ei o revelație. Cuvîntul e doar funcțional pentru el — ca și pentru Goethe —, deci trebuie înlocuit cu „sens“; nu-l declanșează el. Dar „sens“ însuși îi e prea puțin, dacă trebuie

să pună în mișcare lumea, deci va prefera să spună *Kraft*[17], spre a sfîrși cu: „La început voi pune fapta".

Care faptă însă, dacă nu cea a cuvîntului-rațiune? Și pentru că n-o deține pe aceasta, pentru că nu are *logos*-ul și dialogul sinelui, va fi în joc fapta oarbă, fapta pierzaniei, fapta-vîrtej; fantoma de faptă. Ce lecție splendidă îi dă Diavolul, iscîndu-se din pudel și răspunzînd la „cine ești?" al lui Faust:

Neînsemnată mi se pare-această întrebare
Din partea unuia ce-atît dispreț arată
Pentru cuvînt...

(versurile 1 327–1 328)

Dar să lăsăm povestea lui Mefistofel pentru mai tîrziu; acum e în joc cea a lui Faust, neînsuflețitul.

Ceea ce e izbitor, în această primă întîlnire dintre Mefistofel și Faust, nu e atît că primul va da tot timpul cheia care îi lipsește celui de-al doilea (în speță, sensul plin al rațiunii); izbitor este faptul că *ei nu se caută*, că nu au nevoie unul de altul. Mefistofel însuși ar fi trebuit să aibă oarecare interes pentru cazul Faust, de vreme ce se prinsese cu însuși Stăpînul lumii că va reuși să-l ducă în pierzanie; dar, iată-l acum gata să plece, după ce-și declinase cîteva titluri.

Să fi fost cauza intrarea sa, nefericit obținută, nu de bună voie? Să-l fi nemulțumit faptul că semnul pentagramei din pragul ușii îl împiedica să plece cînd vroia? Toate par prea puțin pentru indiferența aceasta apăsătoare, nedramatică, a primei lor întîlniri. Iar dacă la Mefistofel încă ea poate fi acceptată, prin jocul ce-l are de întreprins, la Faust totul ar fi inexplicabil, dacă el n-ar fi mort spiritualicește. Să fii Faust, să ai totul de cerut, de pătruns cu mintea, de rîvnit cu inima — și să nu ai ce face cu Celălalt, sau cu fărîma aceasta din Celălalt care e Mefistofel?

Impresia aceasta de indiferență absolută, de spectral, de joc gratuit al inteligențelor — impresie atît de nefirească, în fond, pentru substanța vie a legendei faustice — se con-

firmă hotărîtor, în ce privește pe Faust, la a doua întîlnire cu Mefistofel, în scena pactului dintre ei. Mefistofel revine curînd, spre a spune celuilalt că-i stă la dispoziție *die Grillen zu verjagen*[18] și spre a-l face să simtă ce este „viața". Aceasta e tot ce găsește necesar să ofere el unui Faust! Nici cunoaștere absolută, nici putere absolută printr-o asemenea cunoaștere, nici măcar desfătare în prelungirea cunoașterii și puterii; doar puțină desfătare simplă, beția goală a vieții. De prisos, nu stărui, pare a replica Faust: ce-ți poate da viața?

Lipsă să duci, să-nduri prisosul din pustie!
Acesta-i cîntecul, eternul cîntec.

(versurile 1 549–1 550)

Viața nu-ți împlinește cu-adevărat nici o dorință.

Dar ce dorințe? te întrebi încă o dată. De ce nu și le formulează Faust, acum, cînd are în față-i pe un plenipotențiar al forțelor tainice din lume? Că l-a repudiat *Erdgeist*-ul[19]? Dar de ce nu întreabă acum pe Mefistofel care e calea, cum să ia lucrul de la început, mai bine? Totul însă e stins, de-faustizat în el:

Și astfel existența mi-e povară,
Dorită moartea, viața un blestem.

(versurile 1 570–1 571)

La rîndul său, Mefistofel nu se ostenește să-i trezească înțelesul și gustul real al vieții, nu-l refaustizează. Îl ațîță și mai rău, ironizîndu-l cum că n-a avut bunul-simț, cu o asemenea dispoziție, să se sinucidă. Iar lui Faust nu-i rămîne decît să blesteme emoția naivă prin care a fost readus la viață, așa cum blestema totul:

Blestem nădejdilor! Blestem credinței, închinării!
Și blestem mai ales răbdării!

(versurile 1 605–1 606)

Firește, înaintea tuturor, răbdarea este de blestemat; căci i-ar fi trebuit răbdare să ia lucrul cum se cuvine, de la început, așa cum i-ar fi trebuit să priceapă că nerăbdarea, și atîta tot,

l-a desființat, setea aceea nefilozoficească de a obține dintr-o dată tot, *die hohe Intuition*[20], cum îl va batjocori, pe drept, Mefistofel mai tîrziu.

Mai este ceva de făcut cu o asemenea natură ? Poate că Mefistofel are dreptate: nu merită să pui în joc ispitele cele mari — cunoașterea, puterea luciferică —, în cazul cuiva care-a ajuns la exasperarea și orbirea blestemului. Dacă omul nu mai are nimic sfînt și totul s-a redus la o dispoziție de iad, să lucrăm cel mult asupra *dispoziției*: să punem un *Geister-Chor*[21] să muzicalizeze puțin pe indispusul acesta și pe urmă să-i sugerăm, fără a-i trece pe dinaintea ochilor nimic precis, că-i stăm în totul la dispoziție. Iar aceasta și oferă Mefistofel. Îmi ceri ceva în schimb ?, înalță puțin capul Faust, la teama că ar putea fi scos din pasivitate. Aproape nimic, sufletul, răspunde Mefistofel. Dacă nu e decît atît ! ... replică celălalt, neînsuflețitul.

Și așa se ajunge la pactul acela neverosimil, nefaustic în orice caz, în cadrul căruia eroul își vinde ceva ce n-are preț pentru el, sufletul, în schimbul a ceva ce nu-l interesează, plăcerea ! Unde e tragicul ? Unde este măcar dramaticul ? Nici pact nu mai e cu adevărat, căci jocul n-are nici o gravitate, e doar joc, prinsoare. Iar prinsoarea lor e una între dezabuzați, este un „ai să vezi că n-ai să mă amăgești" ; e prinsoarea dezgustatului de toate, care exclamă: „n-ai să-mi mai dai gustul !" Spiritul lui Faust, sufletul lui, trupul lui chiar, sînt cenușă. E un miracol (din perspectiva faustică, doar) că l-a mai interesat pe autor de aci înainte povestea unei vieți fără poveste.

Acesta este lucrul care ni se pare că ar trebui pus în lumină, la începutul oricărei interpretări a operei lui Goethe, dar pe acesta îl evită statornic comentatorii, cu indulgența lor, ofensatoare față de Goethe. Faust-ul lui, ca erou, este inert. Nu e în el nici măcar conștiința pierdută, conștiința care și-a pierdut sinele; e conștiința care a pierdut pînă și *Genuß*-ul[22]. Dacă îți amintești că *Genuß*-ul îi apărea uneori poetului drept esență a vieții, atunci Faust încă s-ar fi putut

menține pe linia acestui *Genuß*, fiind astfel replica pe care și-o dădea Goethe singur pentru „păgînătatea“ sa. Dar nici atît nu poate fi, de vreme ce eroul n-are gustul lucrurilor. Conștiința nu e „pierdută“, e vidată. E o fantomă de conștiință și atîta tot. Sau, este o conștiință plecînd în lume fantomatic, adică fără deschiderea cunoașterii, fără cea a gustului, fără nici o formă de trimitere și intenționalitate, cu o singură trăsătură vie: o greu suportabilă, pentru că suverană, proastă dispoziție. Iar tocmai această proastă dispoziție, de sinucigaș, vine Faust s-o ofere drept garanție că-și va ține cuvîntul în prinsoarea angajată. De ce te temi că am să șovăi sau am să-mi calc angajamentul ?, îl întreabă Faust pe Mefistofel:

Se-ndreaptă-ntreaga-mi străduință cu putere
Tocmai spre ceea ce promit.

(versurile 1 742–1 743)

Nu mai am altceva: nu mai cred în altceva. Totul s-a terminat, din clipa cînd m-am întîlnit cu *Erdgeist*-ul:

Marele duh — dispreț cules-am de la el!
Natura — porțile mi le-a închis în față!
Firul gîndirii-i rupt, în ceață.
Științele îmi pricinuiesc profundă greață.

(versurile 1 746–1 749)

Și adaugă, cu insistență ce altminteri ar fi de prisos, că nici despre „bucurie“ nu poate fi vorba.

Nu mai are nimic faustic în el — și aceasta este garanția că nu va trișa. Te întrebi: cît îl mai poate interesa pe Diavol un asemenea suflet vidat de substanță, dacă n-ar fi îmboldit de prinsoarea cealaltă, cu Stăpînul lumii? Pe Faust, în schimb, poate începe să-l intereseze Diavolul, pentru că-i oferă, totuși, cu prinsoarea lui, un mijloc de a se agăța de viață. Nu mai merită să te sinucizi, de vreme ce ai un cuvînt de respectat. Și astfel începe îmbrîncirea aceea a lui Faust în lumea largă, îmbrîncire pe care Dumnezeul din prolog,

autorul, comentatorii și îngerii din epilog vor s-o numească *Streben*, strădanie...

Că în felul acesta Goethe își trădează, sau, în orice caz, își sărăcește, propriul său gînd, va fi tot mai limpede în *Faust I* și mai ales în *Faust II*; dar el trădează acum chiar legenda. El are vina de concepție că alege un erou medieval, dar în același timp neajunsul artistic că nici măcar nu respectă pînă la capăt, în spiritul ei, legenda medievală. Marlowe știuse s-o respecte, și de aceea *artisticește* opera sa e mai împlinită. Ceea ce făcea ca legenda medievală, și, o dată cu ea, piesa lui Marlowe, să țină, era fondul de credință religioasă; Goethe însă pierde religiosul: lui Faust nu-i mai pasă de Iad, iar Dumnezeul său și îngerii nu știu decît despre *Streben*, ceea ce seamănă mai mult cu filozofia decît cu religia. Prin semnificarea filozofică a lui *Faust*, încă se putea da operei consistență; dar am văzut cît de repede pierde Goethe și filozoficul. Rămînea ultima semnificare posibilă, cea care, în fond, îl atrăsese pe poet: semnificarea magică, susținînd pe cea religioasă din Evul Mediu și putînd, pînă la un punct, susține și pe cea filozofică. Dar pînă și dimensiunea magică se pierde la Goethe.

El a trădat legenda și — din punctul de vedere al lui Faust — opera sa e *sub* Marlowe și [sub] legendă. Căci el a rupt planurile. În legendă, plăcerea era consecința puterii, care era răsplata cunoașterii; puterea, gloria, seducția se obțin prin cunoaștere, dacă nu a lui Faust, măcar cea de împrumut, a Diavolului. *Savoir c'est pouvoir* și *pouvoir c'est jouir*[23], aceasta e logica magică. Dar ce are din logica aceasta Faust-ul lui Goethe? Chiar dacă ar obține plăcerea, ea i s-ar *da*, nu s-ar cuceri prin știință proprie. Inima mea e vindecată de orice *Wissensdrang*[24], spune încă o dată Faust în aceeași scenă a pactului — și cu aceasta a decăzut și din magie.

Faust-ul lui Marlowe are *cel puțin* o scenă superioară prin concepție, lui Goethe: cea în care, o dată contractul încheiat, Faust întreabă pe Mefistofel despre Lucifer, ceruri și Iad. El vrea să *știe*. Iar cînd Diavolul îi vorbește cu întristare

despre căderea îngerilor, Faust îi spune grandios: „Nu te tîngui de bunurile pierdute, vino și învață aci, de la mine, Faust, care e bărbăția!“ El este încă într-atît de încins de setea cunoașterii sau a puterii, încît exclamă: „De-aș avea mai multe suflete decît stelele, încă le-aș vinde pe toate Diavolului!“ De aceea și în întregul său *Faust*-ul lui Marlowe e armonios: respectă logosul legendei și-l interpretează. *Sau* accepți superstiția și legenda medievală, dîndu-le trup, *sau* te desprinzi cu totul de ele, și atunci nu mai faci magie neagră, dragoste cu fantomele și exerciții de guvernare politică.

Goethe n-a avut dimensiunea religioasă, prin care ar fi putut reîntrupa legenda; n-a îndrăznit s-o valorifice pînă la capăt pe cea magică, de tinerețe, și rămînea în mîini cu cea filozofică, pentru care și el și eroul său erau nepregătiți. Și iată-l atunci pe Faust-ul său cerînd lui Mefistofel, după ce prinsoarea s-a încheiat, doar cufundarea în *das Rauschen der Zeit*[25]. Ce poate fi aceasta? Beție, rostogolire (*Rollen*), vîrtej (*Taumel*) — senzații tari pentru o inimă stinsă, atîta tot știe Faust să ceară.

În neantul său interior se ivește totuși o ultimă sclipire, ținînd încă, în aparență, de ethosul filozofic; el ar visa în felul acesta tumultuos să încerce tot ce resimte (el, cel fără de simțire proprie) umanitatea întreagă.

Să mă lărgesc ca omenirea...

(versul 1 774)

Dar vrea cu adevărat să-și lărgească sinele către altceva? Nu; aci este doar ceva din soluția deznădăjduită a lui Goethe însuși: integralismul. În lipsa unei conștiințe filozofice care să tindă organizat către lărgirea sinelui pînă la cel absolut, Faust vrea și el aci simplă totalizare. Totuși, un demers valabil, sau măcar o licărire, este și în acest gest. Iar de aceea, pentru prima și poate singura dată în *Faust*-ul lui Goethe, Diavolul are un accent de sinceritate: „O, crede-mă, exclamă el, nu ne e dat așa ceva nici nouă, nici vouă, oamenilor“.

O, crede-mă, ăst tot ce-l vezi, ăst univers
Făcut e numai pentr-un Dumnezeu!

Că nu-i e dat Diavolului, dezbinătorul prin excelență, să obțină întregul, e limpede: nu ține el exclusiv de ordinea intelectului? Dar că nu-i e dat — măcar să încerce — și omului, a cărui *allerhöchste Kraft*[26] e rațiunea, cum va spune îndată Mefistofel însuși, bucurîndu-se că Faust o disprețuiește? Numai că Faust este rătăcit de pe căile rațiunii. Și pentru că, totuși, reapare acum în el o urmă de sete, el întreabă pe celălalt: ce sînt eu, dacă nu pot obține lărgirea asta a sinelui, cuprinderea asta a întregului? La care Mefistofel îi răspunde hotărîtor:

Ce mai întrebi? Tu ești ceea ce ești!

Ești *sine individual*, atîta tot! Multiplică-te oricît ca sine individual, trăiește toate viețile, împrumută toate măștile, fă, în fond, ce face sau visează statornic umanitatea, să se repete pe sine la infinit, tot nimic nu obții; rămîi sine individual.

Peruci cu bucle — milioane poți să pui,
Să umbli poți pe cataligi, hai-hui,
Tu-n veci rămîi ceea ce ești!

(versurile 1 806–1 808)

Ce lucidă și ce tulburătoare vorbă! E aceeași vorbă ca cea a Duhului, dar cu cît mai dureros apropiată, cu cît mai demnă să-ți dea gustul sinuciderii, acum, decît cînd i-o spusese *Erdgeist*-ul:

Tu semeni duhului ce-l înțelegi,
Nu mie!

(versurile 511–512)

Căci dacă atunci această repudiere: „nu ești decît sine individual", era explicabilă prin tumultul în care se întîmplau lucrurile și prin *hybris*-ul lui Faust ce vroia să fie dintr-o dată totul, acum lucrul este rostit la rece, răspicat, de către

cineva care nu e la capătul țintei, ca Duhul, nici măcar la începutul drumului către ea, cum ar putea fi conștiința aceasta *umană* a lui Faust. Dar — și acesta e sensul dramatic al lucrurilor — Faust, care totuși *poate* săvîrși ceva ca om, e orb, pe cînd celălalt, care prin firea lui nu poate, el *știe*:

Disprețuiește numai rațiune și știință,
Cea mai înaltă-a omului putere!...

(versurile 1 851–1 852)

exclamă el. Lasă-te rătăcit și tîrît de mine, Diavolul, *durch flache Unbedeutlickheit*[27], uită că ai în tine un grăunte din ceea ce-ți spuneam că nu deține decît un Dumnezeu, și cazi în pierzanie, prin sau fără mine!

Căci aci se înscrie vorba cea mai adîncă a lui Mefistofel, sensul acela superior al lucrurilor, prin care Diavolul se suprimă chiar și pe sine ca Diavol: nu mai e nevoie de Diavol spre a face să se prăbușească pe cel care se refuză căutării de sine și rațiunii. Acesta cade singur.

El va pieri. Îl văd pierdut,
Chiar dacă Dracului el nu s-ar fi vîndut!

(versurile 1 866–1 867)

Diavolul e o fantomă, și un pretext, și un nume. Sîntem singuri. Și *sîntem* cu adevărat, sau ne prăbușim, chiar și fără diavoli, în neființa devenirii.

Dacă nu s-a sfîrșit la versul 515, *Faust*-ul lui Goethe se sfîrșește acum, la versul 1 867. *Faust ist gerichtet*[28], dar nu și *gerettet*[29], cum va fi Gretchen. E osîndit. Față de Diavol, da, îl vor putea salva forțele, din cer sau de pe pămînt, care „colaborează“ (cum spun destul de ciudat comentatorii[30]; căci ce sens are să ai aliați cînd n-ai cauză proprie? iar dacă e cauză *proprie* aci, mai poate presupune ea aliați?). Dar aceasta e o dispută între fantome, sau un fel exterior de a soluționa dubla prinsoare, a lui Faust cu Mefistofel, unde nu poate fi vorba de cîștig al lui Faust, și a lui Dumnezeu cu Mefistofel, unde nu poate fi vorba de cîștig al Diavolului.

În *el însuși*, Faust este osîndit. N-a știut nimic, n-a presimțit nimic; iar dacă se poate numi căutare supraviețuirea sa, va fi fost o căutare oarbă în spirit și oarbă în inimă. Căci în realitate nu ești numai căutător, ești și căutat: doar atunci ești căutător adevărat cînd simți că ești și căutat; iar *Faust*-ul lui Goethe n-a simțit că-l revendică ceva de dincolo de el, altceva. El se caută fără să se fi găsit, și de aceea caută fără să știe ce caută. Chiar de nu l-ar fi amăgit Diavolul, *er müsste doch zu Grunde gehn!*[31]

Ceea ce urmează este rătăcirea, ursuză, nesemnificativă și nesporitoare a lui Faust prin lumea largă. Nietzsche are aci o observație sugestivă: dintr-un *Weltbefreir*[32], Faust devine, pînă la urmă, un *Weltreisender*[33]*. Încotro?, întreabă el pe Mefistofel, în loc să-i spună *el* încotro, cînd se regăsesc, după încheierea pactului; și cu vorba aceasta el arată — încă o dată — cît de inert este. *Wir sehn die kleine, dann die grosse Welt*[34], îl programează Mefistofel. Ar putea fi aproape o distribuire a materialului: *Faust, I*, lumea cea mică; *Faust, II*, lumea cea mare. În orice caz, *lumea* începe de pe acum, iar a pune primatul obiectivului abia în *Faust, II*, cum spun Goethe însuși și unii comentatori, simplifică prea mult lucrurile. Obiectivitatea — dar în sensul prost, de neparticipație, nesemnificare printr-un sine a ce se întîmplă — începe de pe acum.

În toată scena care urmează, *Auerbachskeller*[35], scenă ea însăși de un gust și o utilitate dramatică discutabile, Faust rostește o singură exclamație: „Mi-ar plăcea să plec!“ Nu numai că nu participă, dar nici nu se dezgustă: se plictisește doar. Cu atîta tot vrea Mefistofel să-l seducă? În *Urfaust*, scena aceasta încă are sens, în măsura în care Faust este acela care face vrăjitoriile, nu Mefistofel, însușindu-și de la acesta știința magică; dar aci el nu încearcă nici măcar plăcerea jocului magic. E tîrît, tras de altcineva. Și, la fel de „obiectiv“, de tras ori de îmbrîncit, se trezește Faust și în *Hexenküche*[36]

---

* *Unzeutgemässe Betrachtungen*, vol. II, ed. Kröner, 1930, p. 236.

(scenă pe care *Urfaust*-ul, mai unitar, n-o are), spre a întineri. Ba, obiectivitatca, aci exterioritatea, merge atît de departe încît Faust este întinerit *din afară*, printr-un filtru.

Totul, de altfel, a devenit acum spectacol obiectiv, vădire a vrăjitorescului concret. E ceva din năzuința către vizualizare, am spune către cinematograf, care răzbate de atîtea ori la Goethe, mai ales aci în *Faust*-ul său. Artisticește, Goethe are adesea viciul cinematografului de a vroi să arate tot, după cum are și ceva din viciul romanului, de a vroi să explice tot; aci, de pildă, întinerirea lui Faust și pregătirea sa lăuntrică spre a vedea o Helenă în orice femeie. Iar arătarea a tot și explicarea a tot țin de aceași obiectivitate excesivă în care cade opera, din clipa cînd Faust și-a pierdut orice subiectivitate. Nu se putea expedia totul mai simplu artisticește? Nu-l crede oricine pe Mefistofel că poate întineri, el și cu vrăjitoarele lui? Iar Faust se adîncește și mai rău, cu *Hexenküche*, în înstrăinarea de tot ce se întîmplă, în timp ce Mefistofel singur conduce carnavalul.

Acum se deschide, înăuntrul lui *Faust, I*, poemul acela dramatic care — în afară de cîteva momente mari la începutul operei, în prologuri — face substanța artistică a lucrării și, pentru mulți, eclipsează chiar *Faust II*: poemul *Gretchen*. Este însă el cu adevărat faustic și poate el reda lui Faust o problematică de care se vidase? S-au scris pagini întregi asupra sensului dramatic și filozofic al acelei suave apariții, așa cum s-a invocat pînă la epuizare dragostea de tinerețe a lui Goethe pentru Friederike (chiar la Gundolf, invocarea Friederikei devine excesivă). Ce poate fi aci? Clipa fericită căreia ai vrea să-i consimți, dar pe care n-o poți păstra? Absolutul pămîntesc, viciat de faptul că e doar pămîntesc, Erosul? Primăvara?

Un fapt nu trebuie uitat: Gretchen ca atare, fata simplă, din popor, nu figurează nici în *Puppenspiel*[37], nici la Marlowe (pe care, e drept, Goethe l-a citit mai tîrziu, dar care influențase *Puppenspiel*-ul). E o creație tipică a poetului, care ia totul din legendă — cu excepția episodului

Alexandru Macedon —, dar, firește, pune și de la el. Gretchen, idealizare a lui Friederike ori nu, este făgăduința fericirii imediate, a *Genuß*-ului nevinovat și pur. O religie a *Genuß*-ului exista, sau coexista cu restul la *Goethe*. Dar poate fi ea definitorie pentru Faust? Acesta e totuși un învățat „al celor patru facultăți“, e totuși o natură problematică, iar a-i oferi *Genuß*-ul de primă instanță, ba chiar a-l defini prin angajarea în el, este, oricum, a se expune ironiei unui Nietzsche cu seducerea minorei.

Pe Goethe îl înțelegi să fie însetat de clipă, primăvară și prilejul fericit; îl înțelegi chiar să se îndrăgostească de Ulrike, la 73 de ani: făcuse din *Kairos* legea creației sale artistice, și pe toate planurile, în filozofie și religie chiar, se definea prin imediatism. Dar Faust, chiar dacă practicase și el imediatismul, ba încă se prăbușea prin el în fața *Erdgeist*-ului, nu are în el cu-adevărat natura aceasta nealterată, de primă instanță, și nu se înfățișează cu seninătatea de ales al zeilor, care să-l trimită fără rest către desfătarea clipei. *Ich der Gottverhasste ...*[38], cel urît, spune singur Faust (versul 3 356), nu *Liebling der Götter*[39], ca Goethe însuși. Mai degrabă în poemul dramatic al Helenei, din *Faust II*, acolo unde realul devine umbră, va încăpea el cu adevărat, decît în idila Gretchen, care este sortită pentru cei neproblematici — sau atunci pentru zei.

De aceea, pînă la urmă, episodul Gretchen poate spune multe despre căința lui Goethe ce părăsise pe Friederike, dar spune prea puține despre Faust; și, lăsînd biograficul la o parte, este poemul în care destinul lui Gretchen interesează și cucerește, nu cel al lui Faust. E un *în sine*, înăuntrul operei lui Goethe, o splendidă reușită episodică. Poate fi artisticește miezul lui *Faust, I*; și totuși, din perspectiva lui Faust cel puțin, rămîne un episod.

Dar chiar dacă i s-ar acorda și sensul de treaptă definitorie a căutării lui Faust — cîtă mai poate fi căutare în inima sa oarbă —, este ceva care degradează dintru început, din perspectiva lui Faust, idila: faptul că e regizată. Ultimele

cuvinte ale lui Mefistofel, în *Hexenküche*, fuseseră către Faust (dar fără ca acesta să le audă):

Cu-această băutură-n trup, mă crezi?
În orișice femeie pe Elena ai s-o vezi.

(versurile 2 603–2 604)

Helena, pe care o văzuse în oglinda Vrăjitoarei, îi va apărea acum lui Faust în *prima* fată întîlnită. Că poate fi și ea o treaptă către Helena, ba că va fi, dincolo de aceasta, o aleasă a Maicii Domnului, care la stăruințele ei îl va mîntui pe Faust, ține, firește, de esența feminității. Dar Gretchen va deveni astfel pentru Faust încă o fantomă, care-i va fi fost adusă în față într-un *Puppenspiel*, manevrat de altcineva. Realitate n-are Gretchen decît înăuntrul dramei *ei*, iar *aceasta* cucerește, nu drama lui Faust.

Dacă se va spune că, în fond, procesul acesta de fantomatizare a realului, pînă la „Tot ce-i vremelnic e numai simbol", din final, este întocmai drama lui Faust, o dată cu a lui Goethe; că unuia, ca celuilalt, fiecare „clipă frumoasă" e sortită să-i scape din mîini, atunci se dă drept soluție tocmai ceea ce constituie *problema* cazului Goethe: cum se face că însetarea de real poate duce la o pierdere a realului și la un triumf al posibilului? Cum se face că realul acesta, ce nu se vroia decît real, fără un dincolo de el, fără o idee ori un Dumnezeu, nu poate rămîne simplu real? Dar de problema aceasta dau socoteală *daimonii*, nu Goethe; iar aci, Mefistofel și nu Faust.

Faust este doar *prezent* în drama lui Gretchen, iar ce i se întîmplă lui nu aduce elemente noi pentru definirea sa. Un pic de nerăbdare în a-și cere înfăptuirea plăcerii prin cucerirea lui Gretchen, o nerăbdare ce-l face să simtă necesitatea oarbă, pe *ich muss*[40], apoi, dinainte chiar de a obține „clipa frumoasă", vechea sa tînguire reînnoită:

Ce bine simt că n-avem parte de desăvîrșire...

(versul 3 240)

și recunoașterea că n-a făcut decît să se afunde și mai rău intrînd în dialectica închisă a plăcerilor:

Mă zbucium, ah, între dorință și plăcere,
Și-n mijlocul plăcerilor tînjesc după dorință...
(versurile 3 249–3 250)

totul spre a sfîrși prin a-și descrie încă o dată — pentru a cîta oară? — descompunerea lăuntrică, ieșirea aceea din sine, către nici un alt sine, către neantul devenirii oarbe.

Nu-s eu fugarul fără adăpost?
Nu-s eu neomul fără liniște și rost...
(versurile 3 348–3 349)

Ce i se poate întîmpla aci cu adevărat, adică ce poate veni să-l îmbogățească pe Faust? Nici întîlnirea cu o credință care să oblige, ca aceea a lui Gretchen (Cine poate spune: cred în Dumnezeu?, cine poate spune: nu cred?, răspunde el, fără să răspundă); mai puțin apoi noaptea walpurgică și visul, pe care i le aruncă în față Mefistofel numai ca să-l sustragă de la căința față de Gretchen — *abgeschmackte Zerstreuungen*[41], va exclama, la capătul lor, Faust singur — și aproape nimic în scena aceea zguduitoare din carceră, cînd Gretchen *știe* și vede, consimte și urcă spre o împlinire, pe cînd Faust orbecăie în „eternul masculin" al lașității, vrînd s-o scape de osînda prin care ea tocmai că se desăvîrșește și lăsîndu-se *el* salvat de Mefistofel, doar ca să nu fie prins de temniceri...

Nu, poemul acesta e al lui Gretchen. În ea, se împlinește ceva din esența feminității de a ști direct, fără să fi pus în joc spiritul. Iar dacă e absurd să spui, cu apologeții lui Goethe*, că Antigona, Ifigenia și alte eroine celebre pălesc în fața lui Gretchen; dacă, alături chiar de Goethe, un Kleist știe să creeze, în Käthchen von Heilbronn, un tip feminin mai angajat în absolut, în speță ingenuitatea care să știe și să se manifeste

---

* H. Grimm, *Goethe*, ed. VIII, vol. II, Cotta, 1903, p. 221.

singură dintru început, nu doar în ceasul transfigurării finale, ca Gretchen — aceasta și poemul ei rămîn o splendidă reușită, dar una pentru sine, nu pentru ideea faustică.

***Faust II* din perspectiva lui Faust.**[42] Cu *Faust II*, ideea faustică este încă mai primejduită: o simte oricare cititor și o spune orice comentator cu simțul măsurii, în chip mai dezaprobator ori nu. În *Faust, II*, arată Gundolf*, de pildă, lumea devine un teatru independent și nu mai e o „iradiere a sufletului lui Faust". Natura și societatea se „obiectivează", iar Faust însuși devine doar *Festordner*[43], *Heerführer*[44] și *Kolonisator*[45]. Cel puțin în ipostaza de *Festordner*, cu *Mummenschanz*-urile[46] acelea, comentatorul îl va dezaproba și va spune, la un moment dat, că *Faust II* e, în mare parte, un poem alcătuit din accesorii și adaosuri (p. 766). Dacă în Homunculus va vedea totuși un reflex faustic și în poemul Helenei, actul III, ceva din elanul faustic spre frumusețea obiectivă, nu se va sfii să adauge (p. 744) că interesul lui Goethe de aci pentru diversele lumi în ele însele se explică „din lipsa unui interes nou, la Goethe, pentru ceea ce e propriu-zis faustic". Forma îngăduitoare în care e rostit lucrul nu poate atenua gravitatea condamnării pe care o aruncă, peste *Faust II*, comentatorul, cînd spune: abia actul al V-lea reia drama faustică, primele patru acte putînd fi doar povestite; ceea ce înseamnă că ar putea chiar lipsi (p. 778). Faust e doar o firmă! iată unde se ajunge cercetîndu-se *Faust II* numai din perspectiva lui Faust.

Într-adevăr, fausticul este rarefiat aci. Tot figurează, pînă la urmă, ba s-ar putea spune că Faust-ul din partea a II-a sfîrșește, într-un sens, prin a fi om mai autentic decît cel dintr-a I-a, căci măcar visează ceva, pe cînd dincolo, după scena cu *Erdgeist*-ul, nu mai vrea absolut nimic. Dar e adevărat, în primele trei, dacă nu chiar patru acte, „fausticul" ca atare nu dă sîmburele dramatic al lucrurilor.

* Gundolf, *op. cit.*, p. 757.

Să redăm în grabă, pînă la interpretarea plină, pe linia Diavolului, simplele aluzii faustice, cîte sînt. După ce aci, în partea a doua, duhurile blînde ale firii îl purifică de neliniștile trecutului și-i dau balsamul uitării, Faust, invocînd pămîntul, dacă nu chiar Duhul pămîntului, mărturisește că se simte refăcut și gata

De-a năzui mereu spre o supremă existență...

(versul 4 685)

Spre care?, te întrebi iarăși. Iar Faust va arăta singur în monologul său, că nu spre ființa luminii tinde, căci ea îl orbește, ci spre reflexul ei în apă, în lume, în lucruri:

...A vieții tainică ființă
O prindem în răsfrîngerile colorate.

(versurile 4 726)

În felul acesta e făcută să apară lumea, lumea cea mare a curților regești, unde Faust *nu se ivește defel*, în primul moment, ci doar Mefistofel, iar atunci cînd va apărea, va fi un dublu al acestuia, și atîta tot. Nici chiar după ce vor fi adus înaintea regelui și a Curții fantoma Helenei și după ce Faust va fi cerut-o și obținut-o „fantasmagoric", cum spune Goethe singur, nici măcar atunci Faust nu va fi vroit ceva pe măsura sa: frumosul e o năzuință a lui Goethe, nu a lui Faust cu necesitate, iar dacă e faustică întîlnirea clipei frumoase care l-ar putea reține, nu clipa frumoasă *ireală* poate hotărî de prinsoarea cu Mefistofel. Toată irealitatea din actele de aci, ca și tot planul acela al lumescului în care Faust e atît de puțin acasă, vor fi lotul lui Mefistofel, în fapt.

Faust totuși *vrea* ceva, pentru o dată, și acest demers faustic merită să fie pus în lumină. În speță, la începutul actului al IV-lea, în fața întrebării lui Mefistofel dacă nu-i place totuși nimic din lumea aceasta măreață pe care o contemplă de pe un vîrf de stîncă, Faust își dezvăluie năzuința la care, după tot ce i se întîmplase, ajungea: marea, marea aceasta trufașă, spune el cu un accent de Carte a lui Iov,

marea cea nerodnică, dezlănțuită spre a semăna peste tot nerodnicia ei, aci,

Aici aș vrea să lupt, să văd stihia cum s-apleacă,
(versul 10 220)

asta cere el cu adevărat, din inima sa orbită, lui Mefistofel: să-l ajute să înfrîngă marea, s-o îngusteze și să cucerească pămînt asupră-i. Atîta tot, coasta mării, va cere el ca răsplată și Kaiserului, pe care-l ajută, cu Mefistofel, să-și înfrîngă rivalul.

La sfîrșitul vieții, după ce îl orbește Grija, în fața căreia își făcuse singur bilanțul trist al unei vieți unde nu sporise către nimic, în clipa aceea cînd i-ar fi dat să înțeleagă, iluminația sa interioară tot înfrîngerea mării și secarea lacurilor îi arată. Și cu același vis își va încheia el viața, închipuind, pe întinderile cucerite în pofida mării — cu o viziune grandioasă și profetică, dar, în contextul faustic, vană —, o umanitate fericită pentru că i s-a dat alt spațiu vital, pentru că trebuie să-și cucerească zilnic libertatea și viața (în luptă cu cine?, cu elementele — în locul luptei cu sine, singura sporitoare) și închipuindu-se pe sine fericit, în această clipă supremă, căreia în sfîrșit i-ar putea spune: *Verweile doch*...[47] Vorba lui Mefistofel:

Dar cea din urmă, de nimic, și goală clipă
Numaidecît dorește bietul s-o rețină.
(versurile 11 589–11 590)

Căci, în definitiv, ce obținuse cu această deschidere către lume? O adevărată lărgire a sinelui? Nu, obținuse sinele acela, închis prea mult încă, al conducătorului de destine*. Cît de departe era el aci de destinul unui Moise, căruia îi e adesea asemănat: căci Faust nu duce spre așezare nici un popor ales și nici un altar — iar asta spune tot. Orbindu-l, Grija îi spusese:

---

* Nici măcar prometeic, ca în *Pandora*, cu un *Ihr aber seid die Nützenden*...[48] (în vol. XVIII, p. 213) nu sfîrșea Faust.

Viața-ntreagă oamenii sînt orbi,
Tu, Faust, să fii acum la urmă!
(versurile 11 496–11 497)

Dar tocmai el era cel care fusese orb toată viața, el orbecăise. Pedeapsa ar fi fost să-i dea acum, cînd era prea tîrziu, ochiul lăuntric, prin care să vadă că ultimul său vis era expresia rezumativă a permanentului său vid, de conștiință fără patrie, fără altar, fără sine.

Faust, așadar, *vrea* ceva la un moment dat, și poate era singurul lucru pe care-l vroise cu adevărat, după întîlnirea cu *Erdgeist*-ul, dacă episodul Helenei e de socotit goetheean mai mult decît „faustic"; dar dacă gîndul său propriu dă, în sfîrșit, un conținut, aparent faustic, operei și n-o lasă să recadă în drame episodice, e un gînd fără destin, o idee moartă, partea conștientă a lui Goethe în lucruri.* Însă chiar și[49] tema aceasta va trebui reluată și însuflețită de ideea vie a operei, de partea nesperată din ea, *Diavolul*, singura prin care opera se ține. Iar *Faust*, privit doar din perspectiva lui Faust, fără devenire întru sine și întru ființă, cum este, poate sfîrși așa, cu un suflet-cadavru tras de sus — încă o dată *tras*, regizat — de forțele aliate, pe care le-a pus în mișcare dragostea lui Gretchen.

Mariile se roagă acum de Fecioară pentru sufletul lui Gretchen,

Suflet bun, ce doar o dată
S-a uitat pe sine, iată!
(versurile 12 066–12 067)

iar Gretchen se roagă pentru iubitul ei, „ce se întoarce".

Se întoarce? Sfînta Fecioară îl poate ierta, filozofia nu-l iartă. Aceasta nu va spune, cu cea dintîi, către Gretchen:

De te presimte, te urmează
(versul 12 095)

---

* Secarea lacurilor e o temă și în *Faust*-ul lui Marlowe, dar una incidentală.

căci dacă tot fausticul se rezolvă într-o „presimțire" a lui Gretchen și dacă trebuie să începi cu chipul înfricoșător al *Erdgeist*-ului spre a sfîrși la chipul blînd al Fecioarei, atunci căutarea înțelepciunii este cu adevărat o nebunie înaintea lui Dumnezeu. Dar nu fusese căutare. Ce oare speri că așteaptă acum sufletele tinere de îngeri de la sufletul lui Faust ? Ce îndemn, ce năzuință ? Ce „chezășie de progres" ?, cum spun ele singure. Se amăgesc. Faust n-a căutat de-a lungul vieții și nici măcar n-a vroit. Altcineva avusese ceva de spus prin el.

Iată cît ne pare a da *Faust, din perspectiva lui* Faust. Artisticește, nu poate fi vorba decît de reușite parțiale, oricît de grandioase, iar filozoficește este cu siguranță vorba de un eșec, dacă filozofie caută cineva în *Faust*. Din nefericire pentru Goethe, nu poți să nu ceri aci filozofie, și ca atare nu poți evita concluzia că inconsistența, nu atît a „ideii" cît a problematicii filozofice, face aci nereușita artistică. Dar totodată, din fericire pentru Goethe, ceva totuși avea de pus în locul unei conștiințe filozofice, iar acest substrat va susține cu adevărat *Faust*-ul, fie și dacă nu-l poate desăvîrși ca operă literară, făcînd din ea o creație care să oblige, chiar atunci — și cine poate spune altfel ? — cînd dezamăgește.

În speță, vom spune, simplificînd lucrurile, că e destul să schimbi eroul principal și să pui pe Mefistofel în loc de Faust, spre a vedea totul deosebit și, în orice caz, spre a înțelege cu adevărat *Faust II*. Vom afirma astfel că figura Diavolului, destinul lui și tot ce suscită el în juru-i, inclusiv pe Faust-ul de după întîlnirea cu *Erdgeist*-ul, sînt cele care cuceresc și obligă, conștient ori nu, mărturisit ori nu. Îndrăznim, mai mult chiar, a crede — și tot ce s-ar putea spune despre „demonic" justifică indirect o asemenea presupunere[50] — că Goethe însuși a continuat *Faust*, mai puțin la îndemnul lui Schiller și cu siguranță mai puțin la îndemnul lui Eckermann, cum e totuși istoricește consemnat, cît *din necesitatea lăuntrică de a desfășura lumea Diavolului-daimon*.

Căci — înainte de a vedea cît de mult se schimbă lucrurile schimbînd eroul piesei —, ce oare l-ar fi putut îndemna să poarte cu sine pe *Faust* timp de 60 de ani și să-l desăvîrșească, dacă eroul ar fi fost doar Faust? Sau, mai bine: dacă eroul ar fi fost Faust dublat de Mefistofel și nu Mefistofel dublat de Faust? Aparent, două motive; dar amîndouă serios discutabile.

Primul motiv este cel care se dă obișnuit: Faust încorporează pe Goethe; sau, măcar, destinul lui Faust îl reflectă și transcrie pe cel al lui Goethe. Întîia parte a argumentului, acoperirea dintre persoana autorului cu a eroului său, nu rezistă dintru început. Oricît ne-ar spune Goethe că-l atrăsese tipul lui Faust pentru că *auch ich*...[51], și el se îndeletnicise cu toate științele, încredințîndu-se degrabă de zădărnicia lor (*Dichtung und Wahrheit*, Festausgabe, p. 138) — mijloacele lui Goethe, cunoașterea sa, neliniștea sa și, pînă la urmă, făptura sa sînt altele.

Amănunțind puțin, sînt numeroase deosebirile lor de trăsături și ele au fost adesea relevate. Dacă „și el", Goethe, a fost încercat în tinerețe de setea faustică, el n-a păstrat cu adevărat insațietatea și nerăbdarea din personajul lui Faust*. Uneori, dimpotrivă, Mefistofel e cel care are ceva din natura lui Goethe, așa încît s-ar putea spune că, dacă Faust are două suflete, *Goethe are trei*: cele două ale lui Faust și pe cel al lui Mefistofel. În orice caz, pornirea oarbă, impulsivitatea, catastroficul lui Faust nu sînt trăsături pe măsura lui Goethe, la care creșterea lentă primează. Și, la el, există *Zwecklosigkeit*[52], dar de tipul lui Wilhelm Meister, deschisă, nu faustică.

Dacă titanismul său de tinerețe l-a putut duce la *Faust*, atunci, în măsura în care el a părăsit acest titanism, îndreptîndu-se spre o împlinire măsurată, pe modelul firii, tipul lui Faust îi va fi fost tot mai străin. La un moment dat el merge pînă la a-l socoti *barbarisch*[53]. Gundolf relevă, în treacăt, alte două trăsături ce nu sînt goetheene: Faust e doar

---

* Vezi: Hildebrandt, *op. cit.*, p. 537.

căutător al frumosului (Helene), ca atare — vom adăuga — un neliniștit, pe cînd Goethe îl și obține, la alții sau în creația proprie, avînd astfel un plus de împăcare în el. Pe de altă parte însă Faust nu se minunează în fața frumosului, n-are sfînta uimire a unui Lynceus, care este și a lui Goethe. În fond, în amîndouă trăsăturile acestea relevate de Gundolf* apare ceva din acel „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“, lege care funcționează la Goethe, măcar în cazul frumosului, pe cînd la Faust nici aci.[54] De aceea, Faust este neîmpăcatul prin excelență, chiar atunci cînd găsește, pe cînd Goethe are totuși ceva din seninătatea, destinderea, deschiderea căutătorului adevărat.

Iar aci putem înscrie trăsătura ce ni se pare hotărîtoare pentru deosebirea dintre ei doi: *proasta dispoziție a lui Faust*, absența surîsului la el. Poate părea minor gîndul acesta, dar din surîs Goethe a făcut, cuceritor dacă nu convingător, o adevărată cheie metafizică. Surîsul, nevinovăția pe toate planurile spiritului, primăvara, sînt în miezul viziunii, am putea spune al religiei lui Goethe. Werther nu cerea el oare preotului, în chip atît de semnificativ, să se țină în biserică predici împotriva proastei dispoziții, ca împotriva oricărui alt păcat, poate a păcatului? Și nu se simțise poetul toată viața, chiar în ceasul cînd dragostea lui pentru Ulrike nu-și putea găsi împlinirea, „un ales al zeilor“ — spre deosebire de celălalt, *der Gottverhasste*[55]?

Nu, făptura încruntată, blestemată, stinsă de viață, a lui Faust nu este făptura lui Goethe. Poate de aceea era și atît de greu să se mențină alături de eroul său, de aceea îl tot face să cadă, de-a lungul a 60 de ani de creație literară (vezi, de exemplu, scrisoarea către Cotta, de la 17-XI-1800). El crea din bucurie, sub chemarea ocazionalului, iar *Faust* — după prima întîlnire cu el în perioada titanismului — îi apărea exact contrariul pentru ceea ce recomandase el atît de stăruitor, *das Gelegenheitsgedicht*[56].

* Vezi: Gundolf, *op. cit.*, p. 772.

Dar nu putea fi ceva doar ocazional, pentru că era *întreg* destinul lui Goethe în joc, vine să spună partea a doua a argumentului. Făptura lui Faust nu e cea a lui Goethe, dar *destinul* unuia l-ar reflecta pe al celuilalt: „ocazia" aci ar fi întreaga viață a lui Faust; și, după cum spun comentatorii, opera sa nu se putea sfîrși decît cu sfîrșitul vieții sale.

Ce este într-un asemenea argument? Firește, destinul autorului se împletește în general cu cel al eroului, mai ales în cazul lui Goethe, ale cărui creații sînt „fragmente dintr-o vastă confesiune". Să-i acordăm lui Gundolf că la Goethe joacă un *mystischer*[57] și un *bildnischer Hunger*[58], o năzuință către tot, în același timp cu una către *Selbstheit*[59]; eternitate și clipă.* Să-i acordăm și că acesta ar putea fi sensul bun al celor două suflete din Faust și că deținem aci „tema fundamentală" a lui Goethe, ca și a eroului. Dar dezbaterea aceasta nu e proprie lui Goethe ori lui Faust; este doar *una din formele pe care le ia cea dintre sinele individual și cel absolut.*

Tema aceasta poate fi fundamentală pentru Goethe, dar nu e *specific* goetheeană, căci e în realitate tema oricărei angajări în viața spiritului. Că ea poate obține o soluție religioasă, ori una mistic poetică, ori una riguros filozofică, nu are însemnătate în principiu. Dar aci are însemnătate *în fapt*, în măsura în care, cum o arătam, conștiința faustică se vrea una filozofică, sau nu rămîne să fie *decît* așa ceva. Tema fundamentală nu contează — ea fiind de astă dată „tema" însăși; dar contează drumul către ea. Prin urmare, acoperirea de destin a eroului cu autorul trebuie să fie *de-a lungul drumului*. Se poate vorbi de așa ceva? Învață ceva Goethe de la Faust? Sporește întru cîtva substanța lui Faust prin destinul real al lui Goethe?

Singur ultimul lucru e valabil, dar și acesta doar ca întindere. *Faust* are un cuprins tot mai mare *cu cît Goethe trăiește mai mult*, și atîta tot; dar nu e dus mai departe și, în orice caz, nu-l duce el pe Goethe mai departe. Cu un Wilhelm

---

* Vezi: Gundolf, *op. cit.*, p. 132 și urm.

Meister era altceva. Aci destinul eroului e instructiv și pentru autor; simți limpede că acesta n-a putut ști de la început ce i se întîmplă eroului său (nu i-a scris cu mulți ani înainte finalul, ca pentru Faust), iar farmecul cărții vine tocmai din reușita aceasta obiectivă, pentru că desigur subiectivă, de-a lăsa pe Saul să plece după măgărițele tatălui său și de a-l vedea cucerind un regat.

Firește, Wilhelm Meister nu obține chiar un regat în *Lehrjahre*, și încă mai puțin în *Wanderjahre*, la capătul cărora realizează că trebuie să devină doar un specialist, respectiv un chirurg. Dar tot ce este un sens ascendent, ba — în lumina teribilei specializări ce avea să vină pe lume — e un sens profetic în această împlinire a lui Wilhelm, care plecase în lume ca un *armer Hund*[60]. Pe cînd afirmația unui Gundolf, cum că „Faust sfîrșește ca Wilhelm Meister, un specialist", respectiv, ca un om de stat, conducător, inginer al lumilor și nici măcar al destinelor, arată dintr-o dată, cum spune comentatorul singur*, că nu e vorba de o împlinire, cît de o renunțare, pentru cineva care începuse cu Mahomed și Prometeu.

Hotărît, Goethe nu învață nimic de la Faust, decît cel mult că titanismul fără filozofie ori religie n-are sorți de reușită, iar cu ele nu poate rămîne titanism. Dimpotrivă, s-ar putea spune că Faust învață ceva, dar doar ce știe Goethe încă de la început. Cînd, la sfîrșitul existenței sale, cu umbra Grijei peste el, Faust exclamă:

Dac-aș putea magia fără de sfială
S-o-nlătur, vrăjile cu totul să le uit,
Dac-aș putea să stau, Natură! om în fața ta,
Viața omenească ar fi vrednică de osteneală.
(versurile 11 404–11 407)

Te întrebi dacă mai era nevoie de toate rătăcirile faustice, spre a cuceri simpla poziție de totdeauna a lui Goethe: dialogul direct cu natura, fără ispita de tinerețe a magiei,

* Vezi: Gundolf, *op. cit.*, p. 748.

fără instrumentația incantatorie, dar și fără instrumentație pur și simplu, fără matematică, fără mijlocire și fără de logos. Așa cum te întrebi dacă mai era nevoie de însuși mitul lui Faust, spre a ni se afirma, prin gura eroului, pînă la urmă, că n-are rost să năzuiești spre un dincolo:

Nerod cine-ntr-acolo cată,
Închipuindu-și că-n tărie
Ființe-asemeni lui să fie.
Rămîi în cercul tău căci lumea
Pentru cel vrednic nu e mută.
(versurile 11 443–11 447)

De cîte ori n-o spusese, mai seducător, Goethe însuși ?* Destinele lor, căutările lor, căile lor sînt altele. Iar dacă poți admite, cu un alt comentator, că „fausticul în Goethe e devenirea [...] ce nu sfîrșește niciodată în pierdere de sine"**, cîtă distanță între divizarea devenirii interminabile, la Goethe, și sumbra prăbușire statornică în devenire la Faust. *Goethe n-a simțit viața ca Faust*: i-a cerut mai puțin și, într-un sens, a obținut mai mult de la ea. Cîndva avea să spună singur că *Faust* îi pare a exprima doar un moment al evoluției spirituale (*Schriften zur Literatur*, în legătură cu traducerea franceză; în vol. XL, p. 253).

Moment ori nu, este sigur că *Faust cade dincolo de experiența sa spirituală*. Poate aceasta și explică faptul că Goethe, care reușea ori de cîte ori vorbea despre sine prin eroii săi, nu reușește de astă dată. Faust nu este doar „incomensurabil", ca alți eroi, care, fiind atît de legați de el, poartă toți cu ei un *Weltanschauung*[61], cel al său, spre deosebire de un Shakespeare, s-a spus*** pe drept, la care doar Hamlet are

* Vezi un final curios pentru *Faust*, la care Goethe a renunțat apoi, unul cu glorificarea celui mulțumit cu ce i-a hărăzit bunul Dumnezeu. (Vol. XVII, p. 456.)

** Spranger, *Goethes Weltanschauung*, Insel Verlag, 1932, p. 15.

*** Vezi: Simmel, *op. cit.*, pp. 157–158.

un *Weltanschauung*, sau spre deosebire de eroii lui Schiller, care adesea nu au de spus decît ce spun pe scenă. Faust *îi* este incomensurabil. Ceilalți sînt subiectiv incomensurabili, acesta e obiectiv așa, căci între el și Goethe nu există comună măsură. Faust cade dincolo de experiența sa spirituală — în religios, în filozofic, sau oriunde, într-o angajare absolută, pentru care Goethe nu se pregătise, pe care n-o practicase și pentru care nu avea cu adevărat nici apetență, nici organ. Dacă n-ar fi decît personajul[62] Faust în joc, opera sa ar fi un *malentendu*[63].

Iată ce se poate opune *primului motiv*, cu cele două părți ale lui, invocat pentru desăvîrșirea lui *Faust*: acoperirea lui Goethe cu eroul, ori măcar cu destinul lui. Acoperire nu este, și nu numai că ignoră pe Goethe cine cunoaște doar pe *Faust*, dar începe prost cu Goethe cel care începe cu opera *Faust*.

Al doilea motiv ce se poate invoca este exterior, dar cu aparențe de soliditate încă. Goethe ar fi desăvîrșit, *Faust*-ul, pe care l-a purtat 60 de ani cu el, pentru că avea nevoie de o operă cu adevărat *mare*, și aceasta lipsea în creația sa.

Nu trebuie să se uite, într-adevăr, că el era totuși literator; că își recunoștea, pînă la urmă, o singură excelență, aceea de a scrie; și că, după toate căutările pe linia „falselor tendințe“ (ca pictura), putea mărturisi lui Eckermann cum că regretă timpul pierdut cu altceva decît cu poezia. Cînd își va fi privit îndărăt opera, de cele cîteva ori cînd avea o ediție completă de pus la punct, va fi realizat că nu deține o producție cu care să se poată înfățișa la Judecata de Apoi a literatorilor. Singura care îl încînta statornic era *Hermann und Dorothea*, dar nu era nici ea decît încîntătoare. Ce obținuse? Existența sa nu-i putea însemna *obiectiv* tot ce înseamnă acum pentru noi; rămîneau obiectivările ei, iar, în numele lor, tot ce putea simți era că: a-l compara pe un Tieck cu el înseamnă „a-l compara pe el cu Shakespeare“.

Se putea el resemna cu vorba aceasta? La un moment dat își concepe *Faust*-ul tocmai ca un simplu exercițiu în vederea unei opere clasice (va nota Petsch, Festausgabe, la versul 4 275), iar dacă *Achilleis*-ul său, din care visase să facă

Iliada sa, nu rezista nici măcar pentru el ca făgăduință de operă mare, îi rămînea să se întoarcă spre Mahomed, Prometeu, Jidovul rătăcitor sau Faust însuși, temele mari ce-l însuflețiseră la 20 și ceva de ani. Tot *Faust*, care prinsese mai mult contur și-i trezise mai mult interes, îl putea ajuta să se salveze din minor și ocazional.

Dacă *trebuia* să dea o operă mare, era singura sa șansă: căci, prin conținutul lui chiar, *Faust* era născut din conștiința surdă că trebuie trecut dincolo, că fără aluzie la ce e „dincolo" nu există nimic mare. Și atunci, să nu se spună oare că opera sa e vroită, făcută ?, că în toată creația, fericit ocazională, a lui Goethe, ea e singura gîndită, deliberată — și de aceea atît de inteligent și detașat reluată și desăvîrșită ?

Dar nici motivul acesta exterior nu poate rezista. Inteligența și detașarea din operă vin de altundeva. Faptul că n-avea o producție mare îl putea tulbura uneori pe Goethe și putea contribui la reluarea lui *Faust* — mai mult desigur ca motivul sugerat de un Thomas Mann, amintirea îndemnului pedagogic al tatălui său de a nu lăsa nimic neîncheiat* — dar contribuia doar la reluarea lui, nu și la desăvîrșire. În fond, Goethe sfîrșea prin a nu ști bine nici el care-i e opera. Regreta că n-a rămas la poezie, cum spunea el odată lui Eckermann, pentru ca altă dată să-i spună că se mîndrește în fața istoriei, nu cu poezia, ci cu *Farbenlehre*. Se putea lipsi și de producția conștient mare. Era treaba altora să vadă ce făcuse — și, eventual, să prefere. La sfîrșitul vieții, el își simțea o singură datorie: să le pună sub ochi ce făcuse, sub forma unei ediții complete „de ultimă mînă", ediție care să fie cea *definitivă* a operelor sale.

Faust II nu încăpea în această ediție. Manuscrisul era sigilat și n-avea să fie publicat, după cererea autorului, decît postum. Dar sfîrșindu-l, în august 1831, Goethe simțea că poate sfîrși el însuși: restul vieții sale nu mai conta — spune el. Și încă o dată te întrebi: ce-i dădea sentimentul acesta, în

---

* Vezi: *Leiden und Grösse der Meister*, Berlin, 1935, p. 19.

legătură cu *Faust*? Eroul însuși, cu destinul său dinainte știut? Gustul de a „desăvîrși“ opera? Gîndul de a pleca din lumea fără rest? Toate sînt prea puțin, față de faptul acesta covîrșitor că Goethe scria întotdeauna — pînă și atunci cînd scria la comandă — dintr-o *necesitate* sau măcar o adecvație lăuntrică. De o asemenea necesitate și adecvație trebuie dat socoteală, mai ales în ce privește pe *Faust*, din momentul în care necesitățile evidente se dovedesc doar aparente și adecvația se transformă în inadecvație. *Faust* este *de reinterpretat*.

*

***Faust I* din perspectiva lui Mefistofel**[64]. Este ceva care n-a surprins îndeajuns în cazul lui Goethe: el știe neașteptat de puțin despre Dumnezeu și tulburător de mult despre Diavol. La prima vedere, n-ar trebui să fie așa: în principiu, nu cunoaște și nu identifică răul decît cel care știe binele; nu percepe eroarea decît cel care deține adevărul; și, la fel, n-ar cunoaște pe Diavol decît cel care crede în Dumnezeu. Cînd oare a crezut mai mult lumea în Diavol decît în Evul Mediu, atît de plin de gîndul lui Dumnezeu?

Și totuși, faptul rămîne, în ce privește pe Goethe, ba s-a confirmat statornic și peste tot în lumea ce i-a urmat: acolo unde nu e Dumnezeu, poate mai ales acolo *Diavolul este încă*. Nu se poate spune: sau amîndoi, sau nici unul, *ne-uter*, neutralitate. Nevinovățiile, dincolo de bine și de rău, sînt iluzorii.[65] Cînd nu susții de *sus* realul, trebuie să-l susții de jos. Dar nu e vorba nici un moment, aci, de judecăți de valoare și de apreciere morală; nu e vorba de răul lumii ca rău care ar putea să nici nu fie, ci de răul care trebuie să fie, de funcția lui necesară; deci, într-un sens, de răul funcționalizat.[66] Într-o lume cu Dumnezeu, Diavolul e pus la locul lui; aci, el devine în schimb *însuși principiu de viață*. Aceasta e marea lecție care începe cu Goethe. Dacă nu

gîndești lumea *a parte Domini*, trebuie s-o gîndești *a parte Diaboli* — firește, cînd nu e în joc o bună rațiune filozofică.

Macht uns Teufel und nicht klein
(*Gedichte*, II, 417).

Așa cum lumea nouă care s-a lipsit de Dumnezeu a devenit drăcească (tehnica etc.).[67]

S-a făcut, pe drept, observația că, în timp ce toate celelalte *Faust*-uri încep cu un prolog, în Iad, cel al lui Goethe începe cu unul în Cer. Cînd crezi în Dumnezeu, Diavolul este pus în locul lui, în Iad. Pe cînd la Goethe, Iadul nu mai e Iad și Cerul nu mai e Cer; Diavolul iese din Iad și capătă atribuții onorabile. Acolo unde Veacul de Mijloc[68] a văzut un Diavol, stă la Goethe o „formă auxiliară" a divinului, căci nu mai există acum bine și rău; iar Faust nu mai invocă pe Diavol, ci *Erdgeist*-ul, „al cărui slujitor e Mefistofel"*.

Ce curios gîndește aci comentatorul — alții vor face la fel —, că în felul acesta pactul lui Faust cu Mefistofel va arăta inexistența, sau măcar ineficacitatea Diavolului. Dar tocmai neutralizarea Diavolului îi va arăta eficacitatea! Tocmai faptul că el nu e „răul" îl va face să funcționeze peste tot, învestindu-l cu prerogative divine, sau în orice caz cu prerogativa aceasta de a pune lumea în act, acolo unde Dumnezeu nu pune în mișcare inimile. Că Diavolul nu mai e răul? Nu, nu mai este, de vreme ce nu există nici binele; dar Diavolul este încă, există acum cu adevărat, nemaifiind doar relațional; e ca și *daimon*, și cu atît mai însuflețit va fi el, de vreme ce nu e respins în lumea răului, în Iadul său.

Locul lui e peste tot, ca însuflețitor. Cine cunoaște pe Dumnezeu, cunoaște și pe Diavol, dar numai ca tăgăduitor al ființei; cine nu cunoaște pe Dumnezeu, cunoaște cu adevărat pe „Diavol" drept principalul agent al devenirii.

De aceea *Faust*-ul lui Goethe începe firesc cu un prolog în Cer, de vreme ce în Iad Diavolul nu mai are ce căuta;

---

* Vezi: Korff, *Geist der Goethezeit*, Leipzig, 1923, pp. 290–294.

dar în cerul unui Dumnezeu care nu mai seamănă nici el cu Stăpînul inimilor și al lumii. În general, Goethe invocă zeii *secundari*: pînă la urmă, Dumnezeul său va fi doar *Erdgeist*-ul, iar Diavolul va fi Mefistofel și nu Lucifer. Preferința aceasta pentru zeii secundari se va dovedi caracteristică religiozității lui Goethe. Aci, pentru un moment, e pus în joc Stăpînul însuși. Îl cunoaște sau îl recunoaște cu adevărat poetul ?

Dar ce puțin îi acordă! Dumnezeul de aci se împacă să spună:

Căci rătăcește orice om, cît timp cu zel se străduiește
(versul 317)

iar în numele său, îngerii din final vor da cheia mîntuirii lui Faust (după autor însuși, către Eckermann, la 6-VI-1831).

Cine cu zel s-a străduit,
Poate să fie mîntuit.

Cu alte cuvinte, fără *Streben*[69] nu e viață, dar orice *Streben* e eroare *necesară*. Dumnezeu se mulțumește cu *Streben*. Nu dreapta credință cere el — vorba lui Mefistofel despre Faust: *er dient Euch auf besondrer Weise*[70] (versul 300) — ci fapta, oricît de strîmbă, cu condiția să fie faptă. Cine e cel care trimite la faptă ?

Că omul bun, chiar adumbrit de patimi,
Își dă de drumul drept prea bine seama...
(versurile 328–329)

mai spune Domnul, dar e doar un fel de a vorbi: nici *bun* și *drept* nu înseamnă nimic aci, unde e în joc religia unui dincolo de bine și de rău, a faptei pure. Și atunci, cine trimite la faptă ? „Impulsul orb" ? Numai că:

Activitatea omului atît de lesne lîncezește,
Odihna el prea grabnic și-o dorește.
De-aceea bucuros îi dau părtaș...
(versurile 340–342)

Și iată atunci pe Diavol colaborator principal al lui Dumnezeu, tolerat, dacă nu chiar agreat: *ich habe seinsgleichen nie gehasst*[71] (versul 337). Iată-l, la rîndul său, pe Diavol mulțumit că poate și el face puțină treabă, că nu e chiar așa de căzut cum i se spusese și că poate veni uneori în fața Domnului, care nu-l repudiază și pe care el nu-l mai tăgăduiește de tot.

Ce sens are astfel *Prologul în cer*? Că prin adăugarea lui la *Urfaust* se schimbă totul, transformînd „tensiunea sufletească într-un eveniment cosmic“, cum spune Gundolf* — nu poate fi hotărîtor. Interesant este *ce* eveniment cosmic se întîmplă. Iar el constă din aceea că Dumnezeu se retrage de-a binelea în ceruri ca un *deus otiosus*[72] — ce nevoie ar avea lumea de cel descris de poet? —, în timp ce Diavolul e învestit din plin cu dreptul de a interveni pe Pămînt. Forțele superioare vor rămîne tot timpul sus, de unde nu vor atrage pe bietul Faust, ci doar îl vor *trage* la propriu, în ceasul final; pe cînd forțele inferioare, telurice, duhurile firii, ele singure vor mișca lumea**.

Pe acestea din urmă le și invocă Faust, după ce se mai întoarce un moment către cele de sus. Dacă însă nu-i e dat să comunieze cu însuși Duhul Pămîntului, îi va rămîne să se mulțumească cu duhurile minore, a căror căpetenie e Mefistofel, cel de la început calificat de dialogul cu Domnul și ivindu-se acum ca un „slujitor“ al *Erdgeist*-ului. Iar dacă e adevărat că Faust nu mai are ce face cu Mefistofel, *acesta va avea din plin ce face cu și prin el.* Din clipa apariției sale chiar, poți realiza că el va fi personajul principal: așa cum, din *Prologul în cer* puteai vedea că mai interesant decît ce i se va întîmpla lui Faust (obiectul prinsorii) ar putea fi ce i se va întîmpla lui Mefistofel, subiectul prinsorii cu Dumnezeu însuși.

---

* Vezi: Gundolf, *op. cit.*, p. 753.

** Și în lumea antică, „răul“ era imbold[73] către „bine“. Dar binele atrăgea efectiv, lumea era orientată[74], pe cînd aci e doar *îmbrîncită*, cum e Faust de Mefistofel.

Și, într-adevăr, dacă la Goethe personajul Faust este, cum am văzut, *sub* cel din legendă, Mefistofel este de la început *deasupra* celui de acolo. Faust-ul lui Goethe nu mai avea nimic faustic, în clipa cînd întîlnea pe Mefistofel, pe cînd în legendă el năzuia încă; în schimb, Mefistofel-ul legendei își dezvăluie slăbiciunea, căderea și tristețea — la sfîrșit e Mefistofel din piesa lui Marlowe, care simte că poartă cu el Iadul, ca un blestem, peste tot —, pe cînd Diavolul lui Goethe se înfățișează ca triumfător tot timpul. El nu se dezvăluie, nu arată că e doar un înger decăzut, și, în orice caz, nu se căiește. Chiar dacă nu poate, el știe. *El* e eroul cel viu la Goethe, și aventura sa interesează: *ce se întîmplă celui care doar știe*?

Să ne aplecăm, deci, o clipă asupra naturii sale. *Sînt două suflete în Mefistofel*, mai mult decît în inima lui Faust. Sînt două suflete, unul deschis înțelegător, altul închis făptuitor. Ele nu-l sfîșie, ca pe celălalt; s-ar putea întregi, dar nu o fac, la el, dezbinătorul. El ține tocmai de rebeliunea părții împotriva întregului; pe planul facultăților spiritului, de rebeliunea intelectului împotriva rațiunii. Pedeapsa lui a fost alegerea lui: vei făptui numai prin intelect, vei făptui închis, fără eros, fără deschiderea către rațiune. Dar el *știe* de rațiune, și de aci cel de-al doilea suflet al său. Pedeapsa sa e *de a ști, acolo unde nu mai poate*, și de a ști că aceea ce poate — în speță, să tăgăduiască — nu rezistă pînă la capăt. El se recunoaște drept:

O parte sînt dintru acea putere
Ce numai răul îl voiește,
Însă mereu creează numai bine.

(versurile 1 335–1 337)

Aceasta e singura sa resemnare; dar e de așa natură încît ar putea fi titlul său de mîndrie. De aceea și e calm, superior.

Cu sufletul care *știe*, cel deschis înțelegător, el dă dintr-o dată operei lui Goethe adîncime și prestigiu. Tot timpul Mefistofel va privi superior lucrurile, din perspectiva lui

ceea ce trebuie să fie. Ai impresia chiar că, prin el, Goethe își dă singur un avertisment, pentru culpa sa cea mai gravă, disprețul *logos*-ului; în orice caz, cu el e *singura dată* că Goethe intuiește ordinea rațiunii.

Dar tot Mefistofel, cu sufletul cel de-al doilea, închis făptuitor, e cel care dă operei *viață*. Iar de astă dată nu mai ai doar impresia că vorbește Goethe, ci el o face cu adevărat. *Nu numai Dumnezeu, Goethe însuși învestește pe Diavol.* Dumnezeu îl învestește cu darul de a colabora, acolo unde n-ar vrea decît să surpe, iar Goethe îl învestește cu religia sa de a făptui, chiar dacă totul e sortit să se surpe. Dumnezeu îi conferă *un* suflet, Goethe i-l hrănește pe celălalt.

Ce provocator goetheean spune Mefistofel acum, după ce recunoaște cum că tăgada sa nu poate rămîne tăgadă, că tăgadă totuși este:

Sînt spiritul ce totul neagă.
Și cu dreptate, dar fiind că tot ce naște și devine
E vrednic să se prăpădească.
(versurile 1 338–1 340)

E întocmai gîndul lui Goethe:

Căci totul cade în neant
De vrea să stăruie în ființă,

oricît ar vrea aci Mefistofel să pretindă că desființează astfel lumea. Iar cînd, îndată apoi, același Mefistofel spune că el e o frîntură din întunericul – mumă „ce a zămislit lumina“ și că luptă împotriva luminii, este, spus doar mai răspicat, gîndul lui Goethe încă, de a pune în joc polaritatea lumină – întuneric și de a lăsa înăuntrul ei să cadă un accent în plus, o preferință surdă pentru întunericul cel fecund. Nu e „o concluzie răsturnată scoasă din teze goetheene“*, ci e o teză goetheeană dusă pînă la concluzie[75]. *Prin Mefistofel, Goethe are mai multe de spus decît prin Faust.*

---

* O spune Petsch, în nota la versul 3 150, p. 647.

Abia *Faust II* — opera propriu-zisă, miezul dramei, față de care *Faust I* e doar un prolog — va arăta cît de mult Goethe este în Mefistofel și cum se face că primul poate hrăni cel puțin unul din sufletele celui de-al doilea. În *Faust I*, Mefistofel lasă încă pe Faust să-și consume agonia. Dar cînd acesta a încetat să vrea, să existe pe cont propriu, ba chiar să figureze (scena cu elevul: *Mir ist's nicht möglich ihn zu sehn*[76], exclamă Faust), Diavolul trece pe prim-plan, pentru a nu mai reveni la rolul de secund decît în poemul *Gretchen* și a dispărea cu totul *abia în scena finală*, a salvării neverosimile a lui Faust. În rest, tot ce e *viu* în cele două părți ale operei se va ivi din inițiativa, sau măcar cu semnificarea și pentru explicitarea lui Mefistofel.

Rămas acum un moment singur, înainte de a intra elevul, el rostește monologul acela, cheie a operei poate, în care desfășoară înțelesul ce-i dă sufletul său superior: cum că omul posedă încă, chiar dacă în chip stins, ceea ce Diavolul și-a interzis pentru totdeauna, exercițiul rațiunii, și că prin nesocotirea acestei *allerhöchste Kraft*[77], omul cade necondiționat, cu sau fără pact, în mîna Diavolului, ba chiar se prăbușește în așa fel încît nu mai e nevoie de Diavol — dacă nu cumva se denumește prin Diavol tocmai această cădere.

Ce lucid e Mefistofel și cît de lucid devine, dintr-o dată sau pentru o dată, Goethe, prin el. E lucid pînă la desființare de sine: lucid și treaz, ca Socratele din *Symposion*, față de Alcibiadele acesta fără grație, care e Faust.

Dar iată-l apoi, cu *Schüler*-ul[78], trecînd la celălalt suflet, cel închis, socratizînd încă prin ironie și încorporînd de astă dată din plin[79] ideile și luciditatea lui Goethe însuși. Căci, într-adevăr, *cine* vorbește, în diatriba aceea împotriva plasei logice în care vrea să te prindă școala, împotriva filozofului care nu face decît să-ți arate că *es musste so sein*[80]; împotriva învățaților care gonesc spiritul din lucruri și pe urmă încearcă să le explice, precum și împotriva dreptului, în sînul căruia se grămădesc și se dezvoltă ca un cancer legislațiile (să nu fie o amintire din Wetzlar ?), în timp ce dreptul înnăscut

în noi nu mai interesează pe nimeni, cine vorbește, chiar atunci cînd Mefistofel pretinde că s-a săturat de tonul cel uscat, doctoral, și vrea din nou să fie Diavolul, ispitindu-l cu viața pe tînărul acela uluit și încheind cu:

Ce seacă e, amice, orice teorie,
Dar cît de verde viața, cît de aurie!
(versurile 2 038–2 039)

Cine, dacă nu Goethe însuși? Mefistofel a rămas singur, dar de cele mai multe ori Goethe ironizează, surpă, edifică sau pur și simplu propune, o dată cu el.

De acum înainte sîntem într-o lume care ni se pro-pune, ni se pune în față. E în esența Diavolului, ce n-are nici o formă de eros, să nu trăiască realul ci doar posibilul, așa cum intelectul e organul posibilului, spre deosebire de rațiune, organ al realului; sau, mai bine: așa cum intelectul e organ al ideii ca posibilitate și rațiunea e al ideii ca realitate, cu posibil cu tot. În desfășurarea de viață a Diavolului nu poate exista necesitatea lăuntrică, ci doar cîte un „de exemplu", sau o succesiune de „de exemplu", de posibilități devenite realitate; și așa va fi de acum înainte. Unde mergem?, întreabă acum Faust, reîntors. Să mergem, *de exemplu*, în lumea cea mică, spune Mefistofel, și cu aceasta începe aventura care face miezul operei.

Dar, încă o dată, ce are Faust cu o asemenea aventură? El e doar cel purtat prin lume, ispitit, pus în fața unei ispite ori a alteia. Dar ispititorul e cel care propune și zigzagul desfășurării în care intrăm acum nu are, totuși, sens decît pentru că existența Diavolului e lăuntric frîntă de primatul posibilului asupra realului. Dacă Faust ar deține cu adevărat o viață proprie, am avea o desfășurare reală, doar susținută de Diavol, și eroul ar putea fi numit Faust-Mefistofel; așa însă, cu lumea fără de istorie, reală în care intrăm, eroul nu poate fi decît Mefistofel-Faust. Iar aci, în *Faust I*, va fi încă lumea posibilului *intuiției*; abia cu *Faust II* vom intra în lumea cea mare, care nu va fi nici ea mai organizat reală, dar va avea

oarecare măreție, mai puțin pentru că e una de regi, cît în măsura în care va fi cu adevărat și exclusiv una a *intelectului*.

Să mergem, *de pildă*, în lumea chefliilor, sugerează Mefistofel lui Faust, „Să vezi cît de ușor știu unii să trăiască“ (versul 2 160). Are vreun sens deosebit momentul acesta? De la început relevam că Faust e total străin de ce se întîmplă: e vorba de un simplu exercițiu de virtuozitate al lui Mefistofel, și atîta tot. Mai interesantă ceva, pentru amîndoi, va fi scena ce urmează, în *Hexenküche*, unde exercițiul de virtuozitate al lui Mefistofel nu mai e gratuit. Mefistofel are grijă să sublinieze, *goetheean*, că e posibilă și o întinerire firească, prin viața petrecută[81] în sînul naturii; numai că Faust e cu adevărat o ființă de seră, acum, și trebuie întinerit artificial. Ce sens are însă vrăjitoria aceasta? Pentru Faust, un sens elementar: să-i dea putința de a mai avea puțin gust de viață. Dar pentru Mefistofel, un sens major: acela de *a institui definitiv ordinea posibilului asupra realului*.

De acum înainte nu mai poate fi vorba de realitate; cu atît mai puțin de idealitate, în sensul realului trimis pînă la idee, înălțat și transfigurat de ideea rațiunii. E în joc doar posibilitatea, adică ideea intelectului. De aci înainte, Mefistofel e cu adevărat „tartorul“, cel care face să joace înaintea noastră o lume fantastică, în care singurele ființe *vii*, Gretchen aci, Philemon și Baucis la capătul acestei orgii a posibilului, vor trebui să simtă că viața e irespirabilă.

Lui Faust îi e dată dintru început, în oglindă, ireal, lumea care-l așteaptă.

Ce văd? Cerească icoană
S-alege în oglindă ca-n bulboană?
(versurile 2 429–2 430)

exclamă el în fața oglinzii din *Hexenküche*, contemplînd imaginea Helenei. E posibil așa ceva? Firește, e posibil, îi răspunde Mefistofel, dar nu-i adaugă că e doar posibil și că nu e vorba de un posibil care să se realizeze, ci doar de un real care să se degradeze în posibil. Elixirul pe care i-l dă acum

nu-l face pe Faust să obțină realul, ci „să vadă pe Helena *în orice* femeie", adică să consimtă subjugării posibilului.

Cu această punere la punct a ordinei *sale* deschide Mefistofel drama lui Gretchen. De astă dată — și e *singura* dată în corpul lucrării — el nu va mai fi eroul principal. Dar nici Faust nu va fi, o vedeam. Mefistofel dăduse măcar spiritul, tonul de irealitate în care aveau să se petreacă lucrurile, în fragmentul acesta, unde geniul poetic al lui Goethe triumfă episodic, prin eroul său feminin. Pe cînd Faust?

Să-i lăsăm în liniște să epilogheze asupra sensului faustic al lucrurilor, pe cei care nu au altceva mai bun de găsit în *Faust* decît o zguduitoare și tipic *Sturm und Drang* poveste de dragoste. Un alt sens al lucrurilor — unul care să pregătească înțelegerea lui *Faust II* — ne solicită acum; și dacă, în urmărirea lui, drama lui Gretchen vine ca un simplu intermezzo (nu prin natura lui, căci e comandat de Mefistofel încă, dar prin insistența și reușita lui în sine, care-i dau un relief excesiv, chiar dacă nu de regretat poeticește), din episodul acesta, chiar, se va desprinde un sens care să desăvîrșească portretul eroului principal, al lui Mefistofel.

Nu e semnificativ faptul că Gretchen nu știe nimic despre Faust și *simte esențialul despre Mefistofel*? Că nu-l reflectă defel pe primul și-l redă atît de bine pe cel de-al doilea?

Pe Faust doar îl iubește, fără să-l intuiască: îl iubește din nevinovăția, etern femininul (bijuteriile...) și speranțele tainice ale inimii; îl sondează cum stă cu religia, mai puțin pentru că i-ar intui ireligiozitatea fundamentală, cît pentru că ar voi să-l vadă crezînd în Dumnezeul ei, cel care, cu *die heil'gen Sakramente*[82], poate deveni Dumnezeul cununiilor[83]. Cum s-ar soluționa totul, cu acest Dumnezeu...[84] În schimb, pe Mefistofel îl intuiește cu adevărat și, în limba ei nevinovată, îl definește exhaustiv. Îl urăsc din fundul sufletului meu pe acesta, îi spune ea lui Faust:

Îl vezi că nu se încălzește de nimic!

(versul 3 488)

Atîta tot. Și, într-adevăr, e o definiție fără rest. Diavolul nu e răul prin el însuși, nu e răul nici măcar pentru inima asta neștiutoare; el e doar cel care nu ia parte la nimic: e indiferența, primatul posibilului asupra realului; e lipsa de preferință, lipsa de orientare, de eros:

Și-i este scris pe frunte
Că nu-i în stare de-a iubi vreun suflet.

(versurile 3 489–3 490)

Între toate posibilele, nu e nimic de preferat; de aceea nu ia el parte la nimic. Totul poate fi sau să nu fie; e virtualitate, ca materia antică, răul antic. Nicăieri însă nu e în el principiul de actualizare *necesară*. Se pot actualiza toate, dar, în actualitatea lor, ca Gretchen aceasta, ele vor purta încă pecetea posibilului și nu a realului. Diavolul e cel pentru care ceea ce este redevine ce nu este, cînd nu-i place să facă pe dos, din ce nu este ceva care este. Este și nu este n-au sens pentru el, doar ce *poate* fi are unul. E iarnă, iarnă a posibilului, în sufletul lui Mefistofel:

Iernatic timp eu simt în mine...

(versul 3 849)

va spune el, curînd apoi, către Faust, în timp ce vor urca spre stînca nopții walpurgice, preludiu al demoniei posibilului din *Faust II*.

***Faust II* din perspectiva lui Mefistofel**[85]. Este de neînțeles cum poate fi trecut cu vederea rolul covîrșitor al lui Mefistofel în *Faust II*. Cine nu vrea să admită că totul este o proiecțiune grandioasă a *sufletului mefistofelic* și că desfășurarea operei devine de aci înainte desfășurarea formelor posibile ale posibilului însuși — să le enumerăm de pe acum: posibilul posesiunii, banul; al viziunii, feeria fantastică; al esențelor, mumele; al omului, Homunculus; al idealului, Helena; al realului istoric, politicul — ar trebui să admită totuși că inițiativa, în mare, și regia sînt statornic în mîna lui Mefis-

tofel. Dar nici aceasta nu se relevă întotdeauna. Și iată pe un Gundolf spunînd, după ce arătase că drama faustică propriu-zisă nu e reluată decît în actul al V-lea, cum că nici Mefistofel nu avea nimic de făcut ca Diavol, atîta vreme cît Faust nu apărea ca Faust.* Cîtă neînțelegere, dacă te mărginești să vezi în *Faust* pe Faust! Să-i lăsăm de-a binelea pe comentatori epilogînd, cu lacrimi în ochi, asupra destinului lui Gretchen. Ne așteaptă dincoace un personaj mai tulburător: Diavolul — și, cu el, Goethe, însuși.

De rîndul acesta totul e clar, act cu act.

Actul I. Ai putea avea impresia, începînd cu *Faust II*, că personajul lui Faust reia întîietatea: natura, pămîntul, duhurile firii vin să-i aline suferința și să-l refacă apt pentru *Streben*. Ce e mai firesc decît să tindă spre lumină? Dar el trebuie să-și întoarcă fața de la ea — simbolic poate, așa cum o întorsese de la rațiune. Doar în „reflexul" ei o poate percepe, iar cu aceasta el a și redat întîietatea Diavolului, specialistul în reflexe.

În tabloul care urmează, Faust nici nu mai apare defel. Singur Mefistofel vine la curtea Împăratului, spre a funcționa ca „nebun" în locul celui titular, dispărut. El *știe* că are aci cîte ceva de făcut. Cînd dregătorii vin înaintea Împăratului să-i arate că toate merg rău, Mefistofel insinuează că singurul lucru care lipsește este banul — și dintr-o dată aruncă peste ceilalți magia posibilului. Ce este banul decît bunul posibil? Este *întîiul posibil* în ordinea elementară umană — acolo unde ceea ce ai și nu ceea ce ești contează — și de aceea banul este prin excelență „lucrul dracului": e primul lucru, prima lucrare a Dracului. Cu el trebuia să se deschidă *Faust II*.

Sînt însă *trepte* de posibilitate, înăuntrul acestui posibil chiar: este întîiul aurul, este apoi aurul presupus, scontat, și va fi, în cele din urmă, hîrtia emisă în numele acestui aur

---

* Vezi: Gundolf, *op. cit.*, p. 776.

scontat. Diavoli care să arunce aur, aur adevărat, peste lume, s-au mai văzut adesea. Dar cel de aci e mai rafinat și mai modern: a învățat finanțe și economie politică. El nu vine să arunce grosolan aur peste lume, ci s-o învețe cum să se încredințeze, doar, că-l are dinainte, și, făcîndu-și astfel singură credit, să-l poarte pe Diavol *permanent* în sînul ei (ca la Bursa capitalistă).[86]

Cîte comori ascunse de oameni de-a lungul timpurilor — spune, perfect realist, Mefistofel — nu zac în pămînt? Dar „solul e al Împăratului", deci poate emite bani... Nu-i rămîne Diavolului decît să-i facă pe toți să *simtă* posibilul de sub picioare, să-i sugestioneze:

Atunci simțiți efectul tainic,
Lucrarea veșniciei naturii...
(versurile 4 985–4 986)

pentru ca ființa lor să furnice toată sub înrîurirea posibilului iscat în jurul lor.

Dar Goethe și, cu el, Mefistofel, nu aduc încă banul pur și simplu. Banul e împletit cu bogăția, care e mai vastă decît avuția adusă de ban, ca și cu *fantezia*, care susține toate formele de bogăție. Prin fantezie e adus banul de către financiarul Mefistofel — iar fantezia e principalul auxiliar al Diavolului.

Într-adevăr, renunțînd la ideea rațiunii, care dă realul sau are calea lui, Diavolul are ideea intelectului, care dă doar posibilul. Cum să „realizezi" o asemenea idee? Doar prin fantezie, ca o „a patra facultate", cum spusese Goethe. Cu cît pierzi mai mult realul, cu atît fantezia devine mai necesară.

În fapt, ea nu e o a patra facultate, cum vroia poetul atît de semnificativ insistent, ci este o facultate intelectivă, e auxiliarul, „realizatorul" intelectului; dar așa fiind, ea devine, în mîna Diavolului, facultatea prin excelență, și de aci primatul ei absolut, acum, în *Faust II*. Dacă opera aceasta e ceva „unic" și trebuie înțeleasă doar prin fantezie, cum spune un comentator*, e necesar, în schimb, de precizat că unici-

* Vezi: Hildebrandt, *op. cit.*, p. 561.

tatea e una de singularitate, înainte de a putea fi — dacă va fi — de reușită artistică.[87]

Nu încă banul, deci, ci fantezia intră acum în joc, aparent spre a seduce, cu fosforescența ei, pe împărat pentru cauza „*asignatelor*“, dar mai adînc dramatic spre a învălui și susține banul, ca *posibilitate* de bogăție, prin ordinea mai vastă a posibilului în genere. Un posibil al posesiunii, de pildă, nu este întreg dacă nu e dublat de unul al viziunii. Posibilitățile trebuiesc vizionate, iar aceeași fantezie care *gîndește* banul, poate și trebuie să proiecteze în imaginație *desfătările* bogăției. *Mummenschanz*-ul[88] ce urmează e din plin în ordinea lucrurilor. Mascarada e pe linia Diavolului: căci masca împlinește neorganic, nefiresc, în *raccourci*[89], o intenție care nu s-a împlinit organic.

Fiecare se „împlinește“ mascat, drept ce *ar fi vroit* să fie; își împlinește posibilul ca simplu posibil. Iar aci, investind orice posibil cu dreptul de a se lăsa vizionat, nu mai încape măsură: e dezlănțuire, afirmare necontrolată a tuturor. În feeria ce se desfășoară, vor apărea măști din lumea istorică și măști din cea mitologică, pînă ce, prin vîrtejul iscat, își va face loc — fără să tulbure pe nimeni, nici o posibilitate! (versul 5 515) — zeul însuși al bogăției, Plutus, al cărui car e condus de un tînăr ce va fi „duh din duhul său“, poezia.

Ar putea părea curios că sub masca lui Plutus se ascunde, după propria indicație a autorului, Faust însuși. Faust, cel sărăcit, cel vidat de substanță? Dar e *mască*, una a posibilului său; e irealitatea sa. Și, de altfel, Faust a devenit acum de-a binelea instrumentul lui Mefistofel, purtătorul lui de expresie, spre a fi îndată și purtătorul lui de cuvînt. Că Mefistofel însuși apare, pentru o clipă, doar ca *Geiz*, zgîrcenie, e poate pentru că, între toate posibilele aduse de bogăție, trebuia să figureze și aceasta, de *a o păstra ca simplă bogăție*, ca posibilitate pură, neangajată în vreun real. Dar *duhul* său e peste tot, în risipa aceasta a bogăției peste lume.

De bogăție ține însă acum nu numai avuția, simpla formă de bogăție a gloatei, ci și poezia, bogăția celor aleși:

Eu sînt risipa, poezia...
(versul 5 573)

spune singur Copilul-vizitiu, despre sine. Nu se va fi înfiorat Goethe simțind că locul poeziei e aci? Poate fi și poezia, ca banul, lucrul Dracului? Da, uneori poate: iată-l pe Copilul-vizitiu împărțind gloatei giuvaeruri amăgitoare, iată-l mințind, făgăduind poetic deșertăciuni. Dar Plutus va ști să-l scoată de aci și să-l trimită rostului său, singurătății creatoare, în sfera pură a poeziei:

Acolo numai, unde clar în claritate
Privești, stăpîn...
(versul 5 693)

Bogăția rămîne acum să primească singură, fără sensul ei superior de risipă imaginativă, pe Împăratul care, sub masca lui Pan, apare cu ceata lui de fauni, pitici, uriași și nimfe, lăsîndu-se într-atît amăgit de sensurile pămîntești ale bogăției încît i se aprinde barba și e gata să ardă tot, împreună cu nesățioșii lui curteni...

Plutus-Faust curmă atunci jocul. Mefistofel reapare, acum, cu el, în fața Împăratului, căruia primul îi arată cît de simbolică a fost feeria aceea, subliniind toată aura de posibil ce împresoară ființa unei maiestăți:

... La fiecare pas
Palatele cu tine vin și fac popas.
(versurile 6 011–6 012)

Împăratul simte cu încîntare irealitatea pe care i-a adus-o în dar Mefistofel și exclamă (către acesta, nu către Faust, care figurează acum ca secund al lui Mefistofel):

Ce bun noroc te-aduce și de unde?
Vii din o mie-una nopți aici?
(versurile 6 031–6 032)

Între timp, atmosfera de 1001 nopți s-a întins peste tot Reich-ul, iar dregătorii vin să vestească reușita deplină a asig-

natelor, pe care, în euforia mascaradei, le semnase Împăratul și care aduceau *dintr-o dată* prosperitate și viață, peste tot. O clipă Împăratul e indignat de mistificarea săvîrșită în numele său; dar, *în fața posibilului devenit real*, el exclamă, cu vorba aceea atît de goetheeană: *ich muss es gelten lassen*![90] Lui Faust nu-i rămîne decît să epilogheze, în spiritul Diavolului, asupra lucrării acestuia (versul 6 111). Nu *el* adusese și nu el răspundea de irealitatea ce coborîse peste lucruri.

Prin urmare: de la început Mefistofel este eroul, și el va institui peste tot primatul posibilului asupra realului.[91] Ce e curios este că, de acum înainte, Faust va juca oarecum rolul, involuntar însă, de ispititor, care ar fi fost voluntar al Diavolului, dacă primul ar fi avut viață proprie. După prima lucrare a Diavolului — instituirea posibilului posesiunii, banul, o dată cu posibilul viziunii, feeria, care va însoți, goetheean, și alte momente ale operei —, toate celelalte lucrări vor fi prilejuite (dar numai prilejuite) de Faust. Doar banul, poate, este cu adevărat „lucrul Dracului", de aceea nu era nevoie și de Faust; cele ce vor veni sînt, sau pot fi, și *ale conștiinței umane bine intenționate*, astfel că omul va fi cel care, fără voie, va pune la încercare pe Diavol, ca și cum ar urmări inconștient să vadă în ce fel se poate descurca. Ai impresia că, aproape deliberat în ce-l privește, Goethe s-ar interesa de ceea ce i se întîmplă lui Mefistofel, mai mult decît lui Faust. În orice caz, între Faust și Mefistofel raportul s-a răsturnat: Mefistofel e cel care trăiește, Faust doar sugerează ori prilejuiește.

Acum Faust, secundul, făgăduiește Împăratului să aducă înainte-i pe Helena și Paris, iar Mefistofel trebuie să înfrunte încercarea. *I se întîmplă* Diavolului să fie astfel scos din climatul în care e deprins să ființeze, cel al religiei creștine, și să fie întors spre lumea păgînă.[92] El e Diavolul medieval; acum va trebui să redevină *daimon*. Pe de altă parte, ceea ce a făgăduit Faust în chip ușuratic e un lucru grav, nu doar o operație de financiar, cu emisiune de banc-

note fără acoperire (versul 6 198): e vorba de recurs la *prototipuri*, de regăsit calea către prototipurile înseși, către „Mume".

Dacă este în joc și de astă dată un posibil, care ca atare să fie de resortul Diavolului încă, e vorba de un posibil ce trimite *necesar* spre realizare, de posibilul lucrurilor. De aceea spune Mefistofel că mumele sînt „de noi nu bucuros numite" (versul 6 319). Dar el le *poate* numi, le poate descrie, ba are chiar cheia către ele. Întreg cîmpul posibilului este al Diavolului, respectiv al intelectului; între posibile sînt însă unele care s-au realizat, se vor realiza ori se realizează statornic prin rațiune, iar pe acestea Diavolul, prin natura sa, preferă să le ocolească: elementul său este în sînul celorlalte posibile, care nu vor fi preluate de rațiune spre realizare.

Totuși, în măsura în care și primele sînt privite doar ca posibile, ele sînt deținute și de Diavol. Iată-le descrise acum ca sălășluind în pustiul intelectului:

În preajma lor — nici timp, nici loc...
(versul 6 213)

îi spune Mefistofel lui Faust, pe care simplul termen de Mume îl înfioară. „Știi tu ce-nseamnă — pustiu — singurătate ?" îl întreabă Diavolul. Cu alte cuvinte: poți urmări pînă la capăt această descărnare[93] și conceptualizare a lucrurilor, vidarea lor de orice substanță, eros și sens ?

Pe drept cuvînt îi replică Faust: ce am făcut, întovărășindu-mă ție, decît să mă deprind cu așa ceva ? (versul 6 231). Tocmai asta îi rămînea, renunțînd la rațiune, să se piardă în neantul intelectului:

În Golul tău sper să descopăr Universul.
(versul 6 256)

La care Mefistofel recunoaște că Faust s-a „îndrăcit" cu adevărat și-i acordă: „Văd bine că ai luat cunoștință de Diavol", dîndu-i cheia spre a ajunge la Mume. Dar *el* e cel ce are cheia și el o dă lui Faust.

Ce ciudat, iarăşi, că, pentru unii comentatori, „totul se întîmplă fără ajutorul propriu-zis al lui Mefistofel“*, ca şi cum Faust ar putea obţine singur ceva. Dar încă n-ar face-o de la sine, ci prin îndrăcirea sa! Dacă Diavolul însuşi nu merge către Mume, este, cum arătam, pentru că îi repugnă *acest* posibil. Încă ar fi putut-o face în fapt, căci Helena şi Paris se vor încorpora aci *spectral*, iar nu real; pe cînd Faust este de două ori străin de Mume: şi prin realul raţiunii pe care a părăsit-o, şi prin posibilul intelectului, pe care n-a făcut decît să şi-l însuşească de la Mefistofel. Pe el îl înfioară simplul termen de „Mume“**, pluralul, polivalenţa maternităţii. El nu are, ca Goethe, îndrăzneala de a gîndi „fenomenele originare“ — care pe drept cuvînt par a fi apropiate de tema Mumelor —, cu atît mai puţin de a gîndi, diabolic, tot cu Goethe, fenomenul originar al lucrurilor posibile („plantele posibile“, va spune el cîndva), nu doar al celor reale. Îşi învaţă lecţia conştiincios, pînă la gest (versul 6 293), de la Mefistofel, şi apoi porneşte. „Mă întreb dacă se va întoarce!“ exclamă Diavolul.

Aşa prinde contur cea de-a doua lucrare a Diavolului, invocarea posibilului lucrurilor, a prototipurilor. Sub forma lor goetheeană, de fenomene originare, ele încă sînt sau pot fi de resortul Diavolului, în măsura în care sînt gîndite închise, fiecare cu lumea desfăşurării organice proprii. Dar, independent de teza lui Goethe, posibilul lucrurilor este firesc un motiv al Diavolului, atunci cînd nu e preluat de ceea ce refuză statornic Diavolul, realul şi raţiunea.

Acum, în aşteptarea întoarcerii lui Faust, Mefistofel întreţine o clipă societatea Curţii; şi, cînd trec apoi cu toţii în sala de spectacol, Diavolul îşi ia rolul său firesc de „sufleur“. Prin gura Astrologului, el va da cheia spectacolului ce ur-

---

* Vezi nota lui Petsch, *ed. cit.*, p. 672.

** Are dreptate: „Înfiorarea e a omului supremă calitate“ (versul 6 272). Dar nu în faţa intelectului şi a schemelor lui!

mează, o cheie care ar putea fi motoul pentru toate lucrările sale din *Faust II*:

Cuvîntul magic lege rațiunea!
Dar liberă să fie-a voastră-nchipuire.
(versurile 6 416–6 417)

Nu e aci totul, iarăși? Rațiunea trebuie stinsă — ca la el, Diavolul. În locul ei trebuie descătușată fantezia, expedient al intelectului pentru absența rațiunii. Prin fantezie vor prinde corp nu numai posibilele care au în ele trimiterea la real, ci posibilul irealizabil cu adevărat, posibilul imposibil:

Cu neputință e și totuși de crezut...,

continuă Astrologul. Cînd Faust se întoarce acum și evocă Mumele, tocmai sub semnul acesta al imposibilului le va evoca, nicidecum ca Mume ale lucrurilor reale. El a văzut plutind în jurul capetelor lor:

Icoane-ale vieții, mișcătoare, dar lipsite de viață...,
(versul 6 429)

iar pe ele însele le-a întîlnit deopotrivă *einsam*[94] și *geselling*[95] — așa cum izolate și laolaltă stau posibilele fanteziei intelectuale, fiecare cu organismul ei închis, fără de rațiunea comună.

Dar Faust nu s-a îndrăcit încă pe deplin: a rămas în el omul *de dinainte* de întîlnirea cu Mefistofel, cel care ia nălucirile fanteziei drept realități. *Hier sind es Wirklichkeiten!*[96] strigă el în fața fantomelor Helenei și a lui Paris, pe care el singur le produsese magic. Întinde spre ei cheia dată de Diavol și — totul piere, în explozia dilatării nefirești, înspre real, a posibilului imposibil.

Isprăvile unui nebun fac rană
Și pagubă chiar Diavolului în persoană,

încheie actul Mefistofel, exasperat. O altă încercare îl așteaptă, la alt examen e supus el, eroul: cel de a relua pe Faust de unde-l găsise.

Actul al II-lea. De aceea poate — ceea ce nu ni se explică obișnuit — actul al II-lea se petrece în *aceeași* odaie gotică, „neschimbată“, unde apăruse Faust, aflat acum încă sub leșin; și, după un scurt monolog al lui Mefistofel, vine tot o scenă cu un Famulus (acum un elev de-al lui Wagner) și cu un Baccalaureus, care nu e altul decît vechiul *Schüler*. Mefistofel ia deci lucrurile *de la început*. Va trebuie să „reînsănătoșească“, să refacă pe Faust; și-l va reface cum știe el, pornind de la posibilul uman, de la Homunculus.

În aparență, posibilul acesta uman îi preexista: el, Mefistofel, n-ar face decît să „colaboreze“. Dar Wagner, discipolul, lucra la Homunculus pe linia lui Faust, iar acesta întîlnise din plin gîndul Diavolului, dinainte de a întîlni Diavolul însuși. De aceea întreabă Mefistofel pe Famulus de maestrul său, Wagner, spunînd:

Sînt omul, să-i grăbesc norocul

(versul 6 684)

în speță, fericirea de-a pune pe lume un Homunculus. Astfel că, după ce lasă liniștit pe Baccalaureus să-și afirme agresivitatea și orgoliul închis idealist — căci stă tot sub semnul său și acesta — trece în laboratorul lui Wagner, unde se fabrică un om de „origine superioară“, omul de principiu, posibilitatea de om, omul fără trup și destin propriu, cel al intelectului.

Cu acesta își va face Mefistofel noua lucrare. Închis în spațiul său de sticlă, Homunculus are toate instinctele, dar în stare „pură“, ca pure posibilități. Dintre toate pornirile, de vreme ce nici una nu-i e proprie și deci nu se actualizează, rămîne doar pornirea generală spre activitate, „formalul“ oricărei alte porniri. Homunculus, abia ivit pe lume, vrea să activeze: posibilitatea de om e acțiune posibilă.

Dar care, dacă el nu are destin propriu? *Was gibt's zu tun*[97], întreabă Homunculus, pentru mine, care sînt doar om în genere? Iar Mefistofel, deschizînd ușa și arătîndu-i pe

Faust culcat pe pat, îi spune: „Aici arată-i darul minunat..." (versul 6 901).* Adică: tu nu ești om, ești doar posibilitate, și te-am ales spre a mă ajuta să refac pe acesta, atîta tot. *Bedeutend*![98], spune Homunculus, încîntat parcă de faptul că are un rol, că nu e un „cum e cu putință omul în genere", nu e un *apriori*, un transcendental liber plutitor, ci unul angajat în ceva; că e o posibilitate de om ivită spre a reface o posibilitate de om *individual*.

Cu însuflețire se apleacă acum Homunculus asupra lui Faust, să-i citească visul, cu nimfe, Iupiter și Leda, ce pregătesc din nou punerea pe lume, ca posibilitate, a Helenei înseși.

... Pe cît de mic,
Pe-atît de mare ești fantast
(versul 6 922)

exclamă Mefistofel încîntat și el să se vadă depășit în exercițiul fanteziei. Iar Homunculus continuă cu febrilitate rolul de refăcător al lui Faust, prin regîndirea gîndului ascuns, a „năzuinței" acestuia: trebuie ieșit de aci, din celula gotică, spune el, și să mergem spre o noapte walpurgică de tip clasic, spre a împăca romantismul nordic din sufletul acestuia cu năzuința sa către claritate; să-l ducem într-un climat în care, pînă la urmă, apariția Helenei, întîlnirea cu frumosul, însănătoșirea (versul 6 966) să devină posibile. Iar Mefistofel consimte, de astă dată, să se aventureze în lumea fantomelor antice, străină sieși, căci toată lucrarea aceasta care se face este a sa încă, chiar dacă îl poartă un altul după el:

De creaturi ce înșine le facem,
Depindem totuși pînă la sfîrșit.
(versurile 7 003–7 004)

---

* E demn de subliniat, pentru precizarea treptată a acestor sensuri mefistofelice în conștiința lui Goethe, faptul că, la început Homunculus era conceput doar ca un mijloc de a-l „distrage" pe Faust de la căutarea Helenei! (vezi: *Paralipomena 105*, Festausgabe, p. 596). Acum, dimpotrivă, el va *duce* la Helena.

De aci înainte pînă la sfîrșitul actului, lucrarea lui Mefistofel, refacerea prin Homunculus a lui Faust, se va împleti cu o nouă desfășurare a „posibilului vizual“, de astă dată una angajată în lumea fantomelor antice și stingherind, la început, pe Diavol, dezlănțuitorul lucrurilor, pînă ce își va găsi el însuși o mască potrivită sub care să reapară în actul al III-lea.

Dezlănțuirea fanteziei vizuale se revarsă — ca și în *Walpurgisnacht* din partea I sau în *Mummenschanz*-ul din actul I de aci — dincolo de desfășurarea lineară a lucrurilor. Dar această desfășurare există, în ciuda aparențelor, și, dacă e depășită, e *dinăuntrul* ei, prin aceeași logică a posibilului diabolic și a facultății corespunzătoare, fantezia.

Încă o dată, dacă Faust ar fi eroul principal, toate aceste desfășurări exuberante ale fanteziei ar fi excesive și inutile; ar fi simple *Zerstreuungen*, tentative de distragere, cum le califică uneori Goethe însuși. Dar, în numele Diavolului, excesul fanteziei e la fel de firesc ca și restul. Din perspectiva acestuia, greutatea nu mai constă în a invoca atît de mult fantezia; este de a-i pune frîu, cum spune poetul însuși către Eckermann (la 21-II-1831), în legătură tocmai cu această *Walpurgisnacht*. Totuși, revărsarea de fantezie se face, și aci, doar în jurul albiei principale, al cărei fir poate fi urmărit, ca mai jos.

Ajunși pe pămîntul clasic al cîmpiilor pharsalice (alese, poate, fiindcă acolo se împletesc lumea romană și cea greacă), Mefistofel depune pe Faust care, de îndată ce atinge pămîntul „clasic“, se trezește și întreabă: *Wo ist sie ?*[99] Faust a rămas imediatist, ca în ceasul cu *Erdgeist*-ul; dar Homunculus îl învață acum, simbolic măcar, ce e căutarea (el care, ca posibilitate, e doar căutare): să mergi *spürend*[100] (versul 7 059), îi spune el, din urmă în urmă, din flacără în flacără. Așa va trebui Faust să facă.

La rîndul său, Homunculus va avea și el, eliberat de sarcina refacerii lui Faust, libertatea de a se căuta, de a-și căuta aci, în lumea fanteziei, încorporarea — ceea ce firește *nu-i*

va reuși, căci rostul său era limitat la lucrarea lui Mefistofel. Iar acesta își dă seama că trebuie să-i lase pe cei doi, proiecțiuni ale sufletului său (căci și Faust e pe cale să devină una), liberi să-și încerce aventura în oceanul posibilului imaginativ:

Dar nu aș ști alt sfat mai bun!
Prin focuri propria sa aventură
Să și-o încerce fiecare

(versurile 7 062–7 064)

spune el. Se vor regăsi *toți trei* la urmă, Homunculus redevenind posibilitatea pură și Faust rămînînd doar umbră de realitate, spre a juca, în actul al III-lea, alături de fantoma Helenei, piesa pe care tot Mefistofel o va închina posibilului poetic.

Așadar, în sînul clasicei nopți walpurgice adusă de fantezie, cele trei destine solidare se pot despărți o clipă. Să le luăm pe rînd, vădind cîtă *ordine* este în dezordinea aparentă. În timp ce Mefistofel se simte totodată înstrăinat în lumea spectrelor antice și acasă printre sfincșii ce se ivesc în juru-i, Faust, în urmărirea aventurii sale — căutarea Helenei —, se adresează sfincșilor, care-l trimit la Chiron, centaurul pedagog al lui Ahile. Faust simte tot timpul că se află pe pămînt bun, în lumea aceasta clasic-istorică. Întîlnește cu adevărat pe Chiron și-l întreabă unde e de găsit ființa aceea, „ființa-asemeni zeilor" (versul 7 440) — cu epitetul pe care-l va da poetul, în final, și Maicii Domnului —, anume Helena. Iar Chiron îl duce la Manto, fiica lui Esculap, pentru a-l vindeca de o asemenea nesăbuință, în timp ce Manto exclamă încurajator:

Iubesc pe cel ce imposibilul dorește,

(versul 7 488)

ca și cum din tămăduitoare ar fi devenit profetesa posibilului imposibil. Și, într-adevăr, ea-l va duce în regatul Persephonei, unde să ceară, ca Orfeu altă dată, umbra iubitei. Aventura walpurgică a lui Faust se împlinește astfel aci; de acum pînă

la sfîrșitul actului el nu mai apare, și rămîn doar ceilalți doi, cu aventura lor.

Aventura lui Mefistofel, la rîndul lui, se desfășoară într-o atmosferă mai demnă de el, catastrofică și vulcanistă, sub semnul lui Seismos. Prin crăpături apar furnicile, care, sub îndemnul zgripțuroilor, adună aurul — lucrul Dracului — ieșit la iveală; apar pigmei, apoi apar lamii, fantome seducătoare, care tîrăsc după ele pe Mefistofel și-l amețesc, pînă ce-și revine, în fine, lîngă o stîncă nemișcătoare cu adevărat. Aci zărește el sclipirea lui Homunculus, care e statornic în urmărirea întrupării și își face zadarnic iluzia, cum i-o spune Mefistofel, că poate găsi la filozofii naturii, la Anaxagora vulcanistul și Thales neptunistul, cheia întrupării sale în natură. Mefistofel reia o clipă întîietatea pe scenă.

Iată-l agățîndu-se de stîncă, stingherit și mai departe, pînă ce-i apar înainte Phorkyadele, fiicele slute ale lui Phorkyas, care-l atrag tocmai prin urîțenia lor și-l hotărăsc să ia înfățișarea lor — el simțindu-li-se de altfel înrudit (versul 7 987) — spre a putea apărea, așa hîd, în fața frumoasei Helena, în actul ce vine. Aventura sa se încheie; el și-a găsit masca viitoare și nu mai apare pînă la sfîrșitul actului.

Homunculus a rămas acum singur, dintre cei trei. Atmosfera vulcanistă, potrivită doar lui Mefistofel, face acum loc uneia neptuniste, cu sirene, nereide și tritoni, ba chiar cu teoreticianul neptunismului, Thales, toate spre a sugera că elementul apă — matca originară a vieții, după Goethe — e singurul ce ar putea da încorporare lui Homunculus. La Nereus, ursuza zeitate a mărilor, îl duce Thales pe Homunculus, spre a fi îndrumați de aci către Proteus. Acesta trebuie întrebat:

Cum poți să iei ființă, prefăcîndu-te mereu,

(versul 8 153)

el e cel care, cu miile de forme ce poate lua, știe cum să încorporeze posibilul. Și, într-adevăr, pe Proteus — curiozitatea însăși — îl interesează cazul lui Homunculus, căruia îi spune hotărît:

În larga mare, cum te ține,
Începi...
(versul 8 260)

Se preface el însuși în delfin, spre a lua cu sine pe Homunculus. Dar lumea acvatică, pe care o luminează fosforescența lui Homunculus, e seducătoare: este lumea spumei din care s-a născut Venus, e lumea Doridelor, cu Galateea cea frumoasă printre ele, de a cărei scoică (Venus iarăși?) se va sparge închisoarea de sticlă a lui Homunculus, sortit să dispară în fața realului adus de Eros, ... *der alles begonnen*[101] (versul 8 479).

E o deschidere către ceea ce urmează — actul Helenei —, dar ar putea fi și o trimitere către finalul lui Mefistofel (care-l pusese pe lume pe Homunculus), deci un avertisment pentru Diavol însuși: anume, că peste tot triumfă irealitatea posibilului, pînă ce întîlnește realitatea sau puterea de realizare a Erosului.

Actul al III-lea. Ar putea părea acum, cu actul al III-lea, că lucrurile nu mai sînt de resortul Diavolului, de vreme ce pătrundem în aria Erosului. Dar lucrare a Diavolului este încă, atît de adînc s-a împlîntat duhul lui Mefistofel în lumea poetului. În loc ca momentul acesta să aparțină în propriu lui Faust — fie pe linia legendei, fie pe linia aspirației goetheene către încorporarea frumuseții —, *Diavolul este și aci cel care conduce și semnifică lucrurile.* Căci pînă și Erosul poate deveni lucrul Dracului dacă, în loc să fie Eros de ceva, către ceva anumit și în ultimă instanță împlinirea de sine prin acel prototip, este Eros teoretic, posibilitate de Eros.

Nu atît faptul că Helena e o fantomă — se pot iubi și fantomele —, cît faptul că ea trebuie transformată încă, din fantomă în pură posibilitate, o livrează Diavolului și reprezintă lucrarea acestuia. Își au de obicei și fantomele destinul lor, *daimonul* lor: sînt fantome ale *cuiva* și reapar înăuntrul unor lumi în care ființaseră; pe cînd aci, fantoma Helenei va trebui răpită pînă și *daimonului* ei fantomatic. Și ce vorbă

adînc revelatoare va avea Helena către Mefistofel: ești un *Contradaimon*!

Căci Mefistofel e prezent, sub forma hîdă luată mai înainte, de Phorkyadă, în ceasul cînd Helena e închipuită de poet ca întorcîndu-se la Sparta, din Troia distrusă, și regăsind cu pietate căminul părinților ei și al ei. Phorkyas-Mefistofel o lasă să încerce emoția regăsirii, să aibă o clipă nădejdea că tot ce s-a întîmplat cu ea se poate șterge și că acum își poate regăsi destinul de regină și soție. Corul de troiene prizoniere încearcă, și el, s-o întărească în acest simțămînt al intrării în ordine; cînd, în inima casei, lîngă cenușa vetrei, îi apare Phorkyada, ca o îngrijorare bătrînă lăsată de Menelau acolo în lipsă-i, care face semn Helenei să iasă din casa ei.

Helena se întoarce, înfricoșată, iar Phorkyada iese și ea la lumină, în toată hidoșenia sa. Cît de firesc, sub chipul unei simple îngrijitoare credincioase a locului, înfruntă și repudiază ea corul acela al însoțitoarelor străine; și ce firesc, iarăși, deapănă ea trecutul de seducție al stăpînei sale înaintea acesteia, reamintind Helenei cum o răpise, copilă încă, Theseu, cum îi cîștigase favoarea Patrocle, cum îi fusese hărăzit Menelau, cum apăruse Paris și cum se crease chiar legenda că umbra lui Ahile se întovărășise fantomei ei.

Dar, cu depănarea aceasta firească a amintirilor trecutului, ce desăvîrșit își face lucrarea Diavolul! El vine acum să descrie Helenei propria ei viață, ca o simplă *posibilitate* de dragoste. Cu lista aceasta la propriu — cu acest *mille e trè*[102] de Don Juan pe registrul feminin —, el o face să nu mai știe despre sine ce este, cine este:

Nici azi nu știu care din cele două sînt
(versul 8 875)

și să se simtă ireală, idol:

Și-acum un idol mie însămi îmi devin,
(versul 8 880)

pregătindu-se astfel pentru o *nouă* virtualitate. Ce a fost ea? O statornică „posibilitate de dragoste". Să rămînă așa

mai departe. Nu aci, la căminul ei, îi e locul; nu într-un destin real.[103]

Acum, după ce a dat Helenei sensul acesta, pustietor de vieți, al posibilului (*Öde*[104], spune ea singură, la versul 8 913), îi e ușor lui Mefistofel-Phorkyas s-o izgonească, dimpreună cu tovarășele ei, din realitatea în care vroia să ancoreze. Îi e destul să insinueze că Menelau le-a trimis de la țărm înainte-i, spre a le pune să pregătească altarul unde tot ele vor avea să cadă jertfă. Dacă Helenei nu-i e groază de soarta aceasta, ca fetelor din jurul ei — pe care Mefistofel le și descrie în chip de stafii —, ea simte totuși că nu poate refuza o izbăvire a lor, în cazul că vreo posibilitate, oricît de ireală, e încă la îndemînă. Și atunci, cere Phorkyadei să pună în joc *imposibilul*:

Istețului adesea ce-i cu neputință
Posibil i se-arată...

(versurile 8 964–8 965)

pentru ca aceea, încorporare a lui Mefistofel, să fabuleze că, în nordul țării, în anii lipsei ei, s-au așezat noroade venind din alte părți, cu alte obiceiuri, cu alte soiuri de cetăți și alt conducător. Într-acolo ar putea fi scăparea.

În clipa cînd se aud oștile lui Menelau venind, Helena se hotărăște să plece. Dar simte, știe că nu e legea ei să facă aceasta, că ea iese pe de-a întregul din destinul ei, și exclamă:

Potrivnic demon ești, aceasta bine-o știu...

(versul 9 072)

Daimonul este încă cel care te duce, chiar catastrofic, la împlinirea *ta*, pe cînd *Contradaimonul* aduce ruperea ta de tine. „Dar îmi păstrez taina!“, exclamă, plecînd, Helena; ce zace ascuns, în sufletul meu de regină, ce este cu-adevărat al meu *sei jedem unzugänglich*[105], spune ea. Este taina față de posibilul în care pătrunde ea, a realului, pe care-l părăsește acum și ca fantomă.

Ce splendidă este lucrarea aceasta a Diavolului și cu ce măiestrie o urzește Goethe; cîtă demnitate, cît realism și

ce suflu antic stăpînesc jumătatea aceasta de act. Dacă vreodată Goethe s-a apropiat de antici, nu în *Achilleis*, ci aci a făcut-o, cu plus-ul acela al său și al lumii moderne (cînd plus este, cînd nu e simplă interpretare), anume, dublarea realului cu posibilul și confruntarea destinelor, nu cu rînduiala de sus, ci cu urzirea neîncetată, de jos, a lumii; nu doar ursită, ci și urzire. Poți oare crede că Goethe nu s-a gîndit deloc la sensul acesta al lucrurilor și că n-a făcut conștient din Mefistofel eroul?

E drept, în cetatea medievală în care se refugiază, peste timpi, Helena cu însoțitoarele ei, călăuzite de Mefistofel-Phorkyas, domnitorul este Faust — și iată astfel împlinită dorința acestuia de a întîlni întruparea frumosului. Dar *cine* e pretext pentru celălalt: Mefistofel pentru Faust? Sau nu cumva Faust pentru Mefistofel? După tot ce a precedat așa de organic, în *Faust II*, pe linia lui Mefistofel, și după jumătatea aceasta grandioasă de act, se mai poate tranșa simplu și simplist, spunînd că Faust e eroul? Că a fost doar uitat? Că totul a fost doar „pregătire“ pentru regăsirea lui?

Și cît de stîngace, cît de puțin inspirată este reintrarea lui Faust în fața Helenei atît de dorite. Te-ai aștepta să-l vezi fascinat de frumusețea, în sfîrșit obținută; dar el are încă stăpînirea de sine de a pune curtenia înaintea elanului, sau a uitării de sine, și de a cere scuze Helenei că n-a primit-o cu fastul cuvenit, din cauza netrebniciei paznicului Lynceus, care n-a semnalat la timp apariția ei. Căci acesta, *într-adevăr,* fusese fascinat, în timp ce — cum releva Gundolf — pe Faust nu-l încearcă nici uimirea sacră în fața frumuseții.

Dacă episodul Lynceus este încîntător în el însuși, l-ai fi preferat, în orice caz, introdus fără această degradare a lui Faust în buna creștere și în gest distins, *vornehm*[106]. Iar dacă episodul susține dramaticește ceva, e, dimpotrivă, spiritul *mefistofelic* al lucrurilor; căci acum, pusă să judece ea însăși pe vinovatul Lynceus, Helena exclamă: Ce soartă m-a făcut așa, ce

... Nenoroc
Mă urmărește pretutindenea,
Bărbații-nebunesc de vraja mea!
(versurile 9 247–9 249)

Era soarta pe care i-o desfășurase sub ochii ei Mefistofel. Tocmai de aceea, fiindcă ea e o nouă, o neașteptată *posibilitate* de dragoste ideală, pentru Lynceus și pentru toți oamenii de rînd pe care îi reprezintă el, scena apariției ei la curtea lui Faust are cu adevărat poezie.

Faust, în schimb, continuă să fie *vornehm*, și atîta tot; declarația sa de dragoste și-o face printr-un simplu silogism: *De vreme ce*, Domniță, zidurile și oștile mele nu-ți rezistă, nu-ți pot rezista nici eu (versurile 9 265 și urm.). Cît de viu reapare acum Lynceus, cu toate comorile adunate în el, în anii ostășiei sale, spre a le pune la picioarele stăpînei. Pe cînd Faust, el îl repudiază, spunînd sec: nu e nevoie să-i oferi astea, *totul* e al ei. „Totul", așa în general, abstract. El n-are nimic nou de spus și nimic propriu de dat. Nici măcar nu-i vorbise în versuri rimate, cum făcuse Lynceus, spre încîntarea Helenei, care nu știa decît de hexametri și de metri antici.

Abia acum, așezați alături pe tron, cînd Helena îl întreabă ce este cu vraja aceasta nouă a poeziei, Faust o învață ce e rima: potrivire a sunetelor, o dată cu a inimilor. Și iată-ne atunci ajunși la culmea reușitei pe linia doar faustică, la ... duet.

Faust
Și nu mai căutăm alt timp, alt loc
Clipa de față-i —

Helena
fericire și noroc.

Faust
Dobîndă și belșug, comoară-i ea.
Și chezășia este —

Helena
mîna mea
(versurile 9 381–9 385)

Este, oricum, o slabă recompensă, să rătăcești cu Faust prin atîtea lumi, spre a obține doar duetul. Mai fermecător ceva glăsuia Lynceus. Din fericire, oștile lui Menelau se apropie și vin să curme o încîntare ce nu-și găsea prea bine expresia. Și, din fericire, mai ales, cel care aduce știrea e Mefistofel-Phorkyas, venind la timp să redea lucrurilor sunetul lor cel adînc. Faust însuși redevine adînc acum, cînd, în loc să descrie realul fericirii sale, se angajează din nou în posibilul, de astă dată cel istoric, al Celuilalt. Este o grandioasă pagină „profetică“, ținînd de posibilul istoric, în poeticul ordin de zi al lui Faust către ai săi, de a se înstăpîni peste și de a prelua asupră-le lumea greacă, valorile grecești.

Germane, tu, aceste golfuri
Le apără cu zid și scut!...
(versurile 9466–9468)

e o profeție care *nu* s-a realizat și poate nu se va realiza, în ce privește poporul german, dar care rămîne, pentru orice alt moment european ce se vrea creator, un apel și un cuvînt de ordine: preluați Grecia!

Cu fericirea arcadiană, în care sîntem introduși după ce Faust și-a asigurat cucerirea, poetul ar voi să readucă realul și fausticul pe primul plan. Dar fericirea aceasta — care nu poate fi decît povestită, și încă de Mefistofel-Phorkyas — este expresia supremă a fanteziei și alegoricului, doar. Din uniunea celor doi aleși s-a născut Euphorion, exaltarea poetică. În fond, exaltarea aceasta e mai mult goetheeană decît faustică; și, goetheeană fiind, nu păstrează ea ceva din sufletul liber al fanteziei Celuilalt? El, Diavolul încă, este cel care-o opune acum mitului antic, slăvit de cor.

Între timp, Faust și Helena, din părinți ai poeziei au devenit părinți pur și simplu; sînt acum depășiți de avîntul pruncului lor, care năzuiește prea sus, și cad pradă îngrijorărilor părintești:

Nimic nu-ți este
A noastră poveste?
Legătura noastră-i doar vis?
(versurile 9 881–9 883)

Dacă nu totul e un vis, în orice caz are ceva din destrămarea visului. Euphorion se prăbușește și se stinge, Helena piere, Faust se ridică și el în văzduh. Iar Mefistofel ridică de jos straiele și lira lui Euphorion, spunînd că, în fond, acestea sînt de-ajuns pentru a însufleți *posibilul* poetic:

Poți consacra destui poeți,
Cu ce-a rămas.
(versul 9 858)

Acest sens, daimonic ori nu, este cel care se desprinde, pînă la urmă, din episodul Euphorion. Cît despre sensul aparent faustic, el se stinsese demult: *Verweile doch*[107] nu putea spune valabil Faust unei clipe care de la început era fantomatică și nu reală, o clipă care, pe deasupra, avea în ea instabilitatea de a duce la progenitură, deci de a reangaja în devenire. Iar în timp ce acțiunea principală se soluționa în *posibilul poeziei*, mișcarea corului de însoțitoare se pierde fermecător în *posibilul firii*: ființele acelea aeriene redevin „elemente", prefăcîndu-se unele în nimfe ale arborilor, altele ale stîncilor, ale apelor și ale viței. Toate ursitele acelea, regale ori de rînd, ținuseră în fond de urzirea celui care iese acum în *proscenium*, își scoate masca de Phorkyadă și apare mărturisit drept ceea ce este: eroul principal al piesei.

Actul al IV-lea. Cu episodul Helenei, *posibilitate* a Erosului în locul Erosului real, Faust e scos din orice problematică *personală*, și lucrările Diavolului *pe această linie* iau sfîrșit. Ele începuseră cu Gretchen, care nu era decît o Helenă posibilă, și sfîrșiseră la Helena, care era posibilitate pură. Dacă Faust ar mai avea de ales, ar alege acum desigur pe prima, realitate idealizată, nu pe a doua, idealitate desprinsă de orice real.

Și, într-adevăr, în monologul prin care deschide actul al IV-lea, Faust, pe un vîrf de stîncă, vede transformîndu-se norul ce l-a purtat într-acolo, într-un chip de femeie, asemănător Helenei, dar și Ledei, Iunonei și oricărei alteia poate, destrămîndu-se apoi, în timp ce din aburul ce-l împresoară prinde trup *alt* chip, unul încîntător, ce nu se mai destramă, se ridică în eter, „Cu sine duce tot ce-n mine-a fost și e mai bun" (versul 10 066). Fără îndoială că e Gretchen. Și să nu fie aci prevestirea finalului, cu „înălțarea" lui Faust prin Gretchen?

Dar Faust nu mai are de ales, căci nu mai are de dorit nimic pe linia Erosului individual; cu ridicarea la ideea goală, la conceptul, doar vizualizat prin Helena, al Erosului, problematica dorinței individuale este epuizată. Îi rămîne să „dorească" ceva *pentru ceilalți*: acum, cînd n-are sorți de fericire individuală, îi rămîne să vrea fericirea tuturor; și să făptuiască în consecință, atingînd treapta „politicului".

Ce trist și sărac este politicul acesta, cînd e obținut doar prin neîmplinirea aiurea; și cîtă mizerie morală, sub aparența generozității, în această dăruire către alții, pentru alții, fără un sine viu și fără adevărata lărgire a sinelui către ceilalți. Acesta și este politicul obișnuit, faptă pentru alții, la început cu justificări morale, apoi cu setea goală de putere. Iar pe acesta va sfîrși prin a-l încorpora Faust, dacă nu înțelegi să vezi îndărătul său mîna Celuilalt; ba încă, tot cu lotul politic comun, el va culmina prin a neferici, cu violență, pe cei pe care năzuise să-i slujească. Dar sensul acesta trist al ultimei ipostaze faustice este și sărac — din sărăcia politicului comun —, doar dacă rămîi la Faust; din nou cu Mefistofel se redeschid lumile.

Lucrarea cea nouă, ultima de fapt, implică mai puțin decît oricare intervenția statornică a lui Mefistofel. El are doar de creat cadrul pentru afirmarea lui Faust, care este acum suficient de în-drăcit pentru a fi lăsat pe primul plan. Acesta e faptul hotărîtor și care dă impresia că Faust își reia întîietatea, la sfîrșitul lui *Faust II*.

În realitate, *cel puțin* de la începutul părții a II-a, Faust e redus la rolul de secund, și așa va rămîne chiar sau mai ales în ultimele două acte, unde el e din plin „diabolic", și atîta tot. Nu mai e tensiune, acum, între ei doi; Faust nu-și opune nici măcar inerția, ci se imaginează *dorind ceva, care este exact ce-și putea dori Diavolul*. Prinsoarea între ei a pierdut orice sens: dacă Faust n-a cedat și nu va ceda vieții reale, e pentru că Mefistofel nu-i oferă nici un fel de realitate, ci-l face doar colaborator pentru desfășurarea posibilului său. Prinsoarea mai are sens numai pentru a vedea ce se întîmplă Diavolului, nu lui Faust, care nu mai are de mult destin propriu.

Un singur lucru îi rămîne, deci, de făcut lui Mefistofel: să semnifice cum trebuie lucrurile. Faust a ajuns pe culmea unei stînci și contemplă lumea. A fost adus aci de straiele Helenei, ce-i rămăseseră în brațe; s-a ridicat prin ele *über alles Gemeine*[108] (versul 9 951), cum îi spusese Diavolul; a ajuns adică, prin Helena, la ideația goală. E în poziția omului „superior", de a privi lucrurile de sus, în abstract, și de a vedea, în principiu, dacă și ce mai este de făcut.

Ce-i spune Diavolul, regăsindu-l aci? Îi spune că acolo „sus", mai ales acolo, e în lumea diavolilor. El recunoaște poziția, locul, stînca:

Îmi știu ținutul, ce era
Străfundul Iadului cîndva.
(versurile 10 071–10 072)

Și urmează o schiță de cosmologie vulcanistă, potrivit căreia străfundurile lumii, locaș al diavolilor, au ajuns culmile ei.

Firește, Faust nu înțelege rostul „legendei" și n-o acceptă științificește. De ce ar căuta aci teoriile acestea științifice, de ce ar mai opune Goethe încă o dată vulcanismul, teoriei sale de creștere lentă; ba, mai mult, de ce ar părea el să dea, pentru o dată, dreptate vulcanismului, ce-i repugna atîta, dacă sensul lucrurilor nu ar fi *altul*: de a arăta că, pe culmea unde a ajuns Faust, stă în realitate Dracul?

Dar să-ți vorbesc mai pe-nțeles, pe cît se poate:
Pe suprafața noastră nu-ți plăcu nimic din toate?

(versurile 10 128–10 130)

îl întreabă Mefistofel. Ești — aci sus, în lumea ideilor goale și a contemplației goale, doar intelectuale — în lumea „noastră", a diavolilor. Nu ți-a plăcut nimic? N-ai meditat nimic?

Ba da! Căci ceva mare mă atrase...

(versul 10 134)

se grăbește să răspundă Faust, ca și cum ar fi gîndit *el*, din adîncul ființei sale, cele ce aveau să vină; ba încă, îl pune pe Mefistofel să-i ghicească gîndul.

Și aci începe unul din cele mai încîntătoare și sigur conduse jocuri mefistofelice de-a șoarecele și pisica, unul din acele jocuri pe care numai Faust și comentatorii ce rămîn la „faustic" nu le pot înțelege. Mefistofel afectează că nu-i ghicește gîndul, dar deschide un altul, destul de înrudit, apăsînd provocator pe amănuntele triviale și caracterizînd totul cu o evidentă bună dispoziție: te-ai imaginat, spune el, conducător al unei cetăți, cu o populație îndestulată, îmbuibîndu-se sau mișunînd, acolo jos, și venerîndu-te drept conducător. E prea puțin, exclamă Faust, cu gravitate. Ai mai visat, reia Mefistofel, castele splendide, unde benchetuiești în tovărășia celor mai frumoase femei. „Sardanapalic"! exclamă Faust, superior moralist. Atunci, la ce s-a gîndit Domnul? Nu cumva s-a imaginat în Lună?, îl ridiculizează Mefistofel. Iar Faust răspunde, naiv solemn:

O, cîtuși de puțin! Rotundul pămîntesc
Îmbie încă spațiu mare pentru fapte.

(versurile 10 181–10 183)

E de necrezut cum pot comenta interpreții cu adîncă seriozitate replica aceasta retorică, provocată de ironia, neînțeleasă de către Faust, a Celuilalt. Că poate fi un sens „faustic" în ea, e incontestabil. Dar cît de penibilă apare ea aci, față

de sarcasmul Diavolului. Iar Faust, îndîrjindu-se în orbirea sa, devine agresiv:

Poți tu să știi pe om ce își dorește?
Ființa ta respingător amară
Nu poate ști ce omului priește.
(versurile 10 193–10 196)

Cu cît n-o știuse mai bine Mefistofel decît el! Dar, să nu-l supere acum: îl întreabă doar, blajin, ce anume îi trecuse prin minte. Și, pasionat, Faust îi dezvăluie, în sfîrșit, gîndul său intim: contemplase, de acolo de sus, marea, valurile ei asaltînd țărmul, înfrîngerea ei, revenirea, neîncetata reluare — devenirea aceasta întru devenire... La care Mefistofel nu mai poate răbda, și exclamă către spectatori:

De zeci de mii de ani cunosc acestea!
(versul 10 211)

în timp ce Faust continuă și ajunge la miezul gîndului său — un gînd gol, fără angajare reală, gînd tipic al intelectului — de a cuceri pămînt asupra mării și de a reda fertilității infertilul. *Aci* cutează tu să mă ajuți! încheie el, monumental, către Mefistofel.

Wie leicht ist das![109] Atîta tot e comentariul lui Mefistofel, și e de-ajuns. Dacă Faust nu înțelege, mai e îngăduit, ca interpret, să orbecăi o dată cu el? Faust cere acum, cu o nătîngă însuflețire, ceva tipic drăcesc: să creeze în numele și sub semnul posibilului gol, să dubleze țărmul real cu întinderi posibile și să pregătească acolo umanității, în locul unei fericiri reale, o fericire posibilă. Nu lărgirea realității vrea el — căci nu o necesitate *reală* de zăgăzuire a mării îl trimite la faptă, ca pe olandezi —, ci triumful posibilului gol. Nu mai e decît Diavolul în el; din om i-a rămas doar orbirea.

Spre a-i dovedi cît de *simplu* este ce-și dorește, Mefistofel îi arată că prilejul îi și e dat: trîmbițele de luptă ce se aud în depărtare vestesc conflictul Kaiserului, pe care l-au distrat ei în actul I, cu un uzurpator la tron. N-ai decît să intervii

în luptă, să-i cîştigi recunoştinţa — îi sugerează Mefistofel — şi ai să capeţi cîtă coastă a mării vrei, dimpreună cu mijloacele de a o asana.

Prilejul ţi se dă; încearcă-ţi tu, acum, norocul!
(versul 10 239)

Prilejul pentru o asemenea făptuire în planul posibilului e peste tot. Esenţialul e să ştii să foloseşti ocazia, să practici ocazionalul, aşa cum spunea Goethe despre poezie. (E aproape ca: *Tanze, du Wicht*[110].) Ocazionalul însuşi, aşadar, ar putea fi diabolic, dacă nu e susţinut şi de alt sens. Aşa cum fenomenul originar, apoi ideea, ca idee a posibilului intelectiv, apoi fantezia, chiar poezia, cu Copilul-vizitiu, toate puteau fi diabolice, aşa poate fi acum şi *ocazionalul*, iar peste un rînd *Genuß*-ul. Ce destin îl urmăreşte pe Goethe să-şi primejduiască singur propriile sale valori? Şi de ce tocmai *Faust* pune în lumină aceste riscuri — dacă nu pentru că Goethe gîndeşte aci *a parte Diaboli*?

Cadrul de acţiune pentru realizarea posibilului politic este astfel dat. După o scurtă dezbatere între cei doi asupra Suveranului în genere, pe care Mefistofel îl descrie ca stînd sub domnia *Genuß*-ului, în timp ce Faust susţine, solemn şi mai departe, că *geneissen macht gemein*[111], îi rămîne Diavolului să asigure lui Faust asistenţa pentru rolul de *Obergeneral*, în care acesta nu se simte prea la locul lui. Amîndoi vor coborî astfel în tabăra Kaiserului, căruia Faust i se pune la dispoziţie pentru o biruinţă pe care, fireşte, tot Mefistofel, cu mijloacele sale drăceşti, o va obţine.

Nu e firesc ce se petrece
(versul 10 583)

simte lucrurile Kaiserul, încă din timpul luptei; dar, ca şi în faţa reuşitei asignatelor, îşi va fi spus: *Ich muss es gelten lassen*[112], cu vorba lui Goethe.

Fireşte că, în ceasul răsplăţii, lui Faust îi va fi rezervată coasta mării, rodnicia doar *posibilă*. Cine i-ar disputa-o?

Dar aci Goethe are o intuiție revelatoare — el spunînd încă o dată, ca de atîtea ori în *Faust*, mai mult decît îi e aparent dat să spună —, o intuiție ce ține, la figurat dar și la propriu de astă dată, de partea lui Dumnezeu din opera sa. *Este* cineva care să dispute lui Faust coasta mării, posibilul: este biserica. Goethe poate aduce în scenă pe arhiepiscopul acela, doar cu un gînd de satirizare a cupidității ecleziastice sau papale; e însă ceva mai adînc, e o aluzie involuntară la adevărul lucrurilor, în această răfuială în jurul posibilului.

Posibilul nu e condamnabil în el însuși, e chiar necesar; ideea intelectului e din plin valabilă, *dacă e preluată de rațiune*. Doar dacă posibilul rămîne posibil gol și intelectul se vrea fără rațiune, doar atunci cad ele în lotul Diavolului. De aceea, Biserica (în realitate: înțelepciunea istorică)[113] are dreptate să lupte aci: cu învestirea *rațională* pe care și-o simte — chiar dacă nu mai poate da socoteală de rațiune —, ea se străduie, cu mijloacele ei, să preia posibilul în real. Coasta mării fertilizată din demonia *orgolioasă* a politicului, este lotul Diavolului; dar coasta mării fertilizată din *dragostea* lucrătoare, supusă, încrezătoare a necesității reale, este lotul rațiunii[114].

Actul al V-lea. Goethe n-a gîndit pînă la capăt lucrurile acestea. Le-a lăsat doar să cadă, din plinătatea pe care o capătă opera sa înțeleasă ca o încercare statornică a Diavolului. De aceea, deschizînd actul ultim, el nu ne spune cum se face că Faust a triumfat pe lîngă Împărat, împotriva Bisericii hrăpărețe. A triumfat, acesta e faptul, și o dată cu el a triumfat Celălalt.

Dacă ar mai trebui dovedit cît de adînc este îmbibat *Faust II* de spiritul Celuilalt, admirabilul început al actului al V-lea ar veni să dea mărturia hotărîtoare. E aci, realizat cu mijloace goetheene de o superioară simplitate, un moment dramatic culminant al operei: pentru întîia dată — și va fi de aceea capătul de drum —, ordinea posibilului se întîlnește și se înfruntă efectiv cu ordinea realului.

Cu lucrările de pînă acum ale Diavolului, posibilul doar se substituia *realului*: îl ridica pînă la feerie și atmosferă de 1001 nopți cu posibilul avuției, îl reducea la schematic și spectral cu Mumele, la abstract dublat de fantezie cu Homunculus, sau îl prefăcea în „fantasmagorie", cu Helena. Singura realitate ar fi putut-o avea Faust, dacă mai era în stare de vreuna. Acum însă posibilul nu se mai substituie realului: *îl întîlnește*, și își simte astfel limitele. De aceea și apare aci posibilul mai definit decît oriunde, și mai diabolic. Mefistofel poate să nici nu mai apară, decît ca subaltern. *Faust singur e acum în stare să ducă lupta drăcească împotriva lui Philemon și Baucis.*

Căci aceștia, în ființa lor modestă, sînt *cei sortiți să înfrunte urgia posibilului asupra realului lor mărunt dar de neclintit*. Ce răscolitoare și profetice apariții a știut Goethe să facă din figurile acestea antice! Nu sînt aceleași personaje ca în Ovidiu, și totuși chipul lor lăuntric e același: nu se putea ca Goethe să-i numească altfel decît Philimon și Baucis. Pe ei nu-i vizitează Zeus, spre a se bucura și a-i răsplăti de ospitalitatea lor, ci doar un călător de rînd, care a mai fost cîndva omenit de ei; au mai îmbătrînit, și nu-i așteaptă nici o minune de a-și vedea casa prefăcută în templu. Își au aci bisericuța lor. Dar tot primitori sînt, tot pentru viață și moarte legați unul de altul, tot dreptcredincioși și mai ales tot credincioși colțului lor de lume. Aci au trăit, aci rămîn, trup din trupul locului.

Dar iată, povestesc ei călătorului, în jurul lor, pe țărm, s-a întîmplat ceva neașteptat: a venit cineva care, cu ajutorul Necuratului parcă, a stăvilit marea și a schimbat fața locului. „Ne jinduiește colțul", spune Baucis; „ne oferă în schimb întinderi rodnice", spune Philemon. Dar ei preferă să se încreadă vechiului lor Dumnezeu.

Lui Faust, bătrîn acum, în mijlocul minunățiilor sale de acolo, de jos, îi stă ca un ghimpe pe inimă coliba de pe deal. Clopotele bisericuței de aci îi amintesc statornic că e ceva impur în opera sa:

...Stăpînirea mea cea largă
Nu-i fără pată...

(versul 11 156)

își spune el. Dar e ceva impur, nu numai în sensul că a fost la mijloc și Necuratul; impură este opera sa și în ea însăși, atîta vreme cît stăruie acolo coliba. Căci *ea e un petec de realitate în mijlocul posibilului*, iar posibilul nu îngăduie această impuritate, ce are sorți să-l desființeze. El nu compune cu realul, oricît de neînsemnat ar fi acesta.

Philemon și Baucis, cu puținătatea lor, stau în calea oricărei mari viziuni istorice fără rațiuni istorice.[115] Ei refuză fericirea ce li se oferă, pentru că ea nu are rădăcini în real; și sînt sortiți să fie desființați, tocmai pentru că ei au rădăcini în real. Cît de îndrăcit e acum Faust și cu ce îndîrjire cere el lui Mefistofel — care vine din larg, cu vasele lui de pirați încărcate de bunuri, pe canalul cel nou croit — să-i înlăture de acolo pe cei doi bătrîni, colonizîndu-i în altă parte. Mefistofel pleacă să facă lucrul, căci e „lucrul său", al Diavolului. Dar el știe, sau măcar presimte că stă scris undeva să nu reușească pe deplin, de astă dată, decît cu violența; și spune către spectatori: E povestea lui Naboth, din Biblie, cel care își avea via lîngă curtea împăratului Ahab...

Într-adevăr, realul rezistă posibilului: e surd la chemările lui, așa cum sînt cei doi bătrîni la bătăile în ușă ale lui Mefistofel. Cînd acesta vrea, cu iscusința sa în materie de evacuare, să-i disloce cu totul, ei se sting din viață pur și simplu. Nu pot fi dezrădăcinați, și se îngroapă, o dată cu coliba lor ce arde, acolo unde ființaseră.

Reacția lui Faust spune totul:

Nu tîlhărie, schimb voiam...

(versul 11 371)

O, candoarea lor, a marilor exaltați! Ei nu știu că orice *Tausch*[116] în această materie este un *Raub*[117]; că orice preschimbare în colon a omului cu patrie este despuiere, desființare. Ei nu știu că realul nu recade în posibil; știu doar

că posibilul lor nu suportă realul, un singur petec de real, în mijlocul său.

Aci, o dată cu această limitare, deci înfrîngere a Diavolului — căci a *lui* este înfrîngerea —, îi era dat lui Faust prilejul să înțeleagă tot ce i se întîmplase lăsîndu-se tîrît prin lume așa, fără o conștiință *de sine*, deci fără sentimentul realității proprii. Un singur sîmbure de real poate face să se strîngă în juru-i tot realul aflat în stare liberă. Philemon și Baucis *sînt*, pe cînd el, *der Unbehauste*[118], nu este. Nu putea *fi* măcar acum, în ceasul din urmă?

În jurul său se ivesc stafiile: Lipsa, Datoria, Sila[119], Grija, iar din sufletul său crește Căința. Toate sînt ca și ecoul afectiv al neadevărului în care a trăit. O clipă îl vezi zbătîndu-se împotriva Diavolului din el: de-ar putea înlătura magia (versul 11 404); de-ar putea redeveni om, om adevărat, cu angajare vie în *real*, nu doar în posibilul Celuilalt... În fața Grijei, care stăruie lîngă el, vede simplitatea vieții sale, și-l simți acum apt să înțeleagă. Dar, după ce Grija îl orbește, tot visul cel nesigur răzbate în viziunea sa interioară; tot Diavolul îl mișcă*. „Tu încă nu ești omul — să-l ții pe Diavol legat" (versul 1 509), îi spusese de la început Mefistofel. Nu era omul care să înfrîngă pe Drac.

Dimpotrivă, acesta îl ține în mîini și-i pregătește ultima mistificație — și cu ea, ultima lecție. Sub supravegherea lui Mefistofel, Lemurii sapă groapa lui Faust, ce se apropie de ceasul morții. Din palatul său de aci, de pe țărm, Faust, orb acum, aude loviturile de sapă, și iese fericit în prag, încredințat că se lucrează la opera sa de îndiguire a apelor.

Ce limpede știe Mefistofel sensul lucrurilor:

Tot numai pentru noi te ostenești...,

(versul 11 544)

---

* Petsch spune (p. 698): Faust înfrînge astfel *die negative Sorge durch die positive Fürsorge* (Îngrijorarea negativă prin grija pozitivă de ceva). Puțin timp de la apariția acestui comentar (1926), Heidegger avea să spună totul în ce privește *Sorge* și *Fürsorge*, cu limitele lor.

spune el aparte; tot ce te frămîntă e pentru noi, e în numele și spre desfătarea noastră, a diavolilor. Iar Faust? El se exaltă și mai departe, în gol, cu viziunea umanității pe care o va fi fericit dezrădăcinînd-o, căreia îi va fi dat sensul libertății active doar ca o cucerire neîncetată asupra firii, și pe care o vede ca un uriaș furnicar, sub ochii săi de ctitor al altei lumi istorice.

La mijlocul veacului al XX-lea o asemenea pagină nu poate fi citită fără înfiorare. Este în ea o profeție prea întunecată spre a nu simți cît de mult îl pătrunsese Celălalt pe Goethe însuși. Dar atunci cînd a scris-o, și multă vreme după aceea, pagina aceasta a putut părea că păstrează un sens „faustic“ în ea. În orice caz, e limpede că, aci măcar, autorul *a vroit* să regăsească pe Faust. Însă ce a regăsit din el?

Cu adevărat „faustică“, în viziunea finală, nu e decît înflăcărarea omenească pentru un ideal generos; restul, deschiderea de noi spații, sensul exterior al libertății și rațiunii, sau imaginea aceea a *turmei* umane, fie chiar triumfătoare asupra materiei, în locul *persoanei* umane — toate poartă pecetea Diavolului. Oricît ai vroi să iei „simbolic“ lucrurile și să vezi un sens spiritualicește valabil în:

Își merită viața, libertatea-acela numai
Ce zilnic și le cucerește ne-ncetat

(versurile 11 575–11 577)

întreg itinerarul lui Faust arată că el nu știe, sau nu mai știe de mult, care e sensul libertății, cel de a fi, a sinelui; și întreg *Faust II* dovedește că lucrarea aceasta chiar, în care s-ar împlini fausticul, este în realitate lucrarea-limită a posibilului mefistofelic, trimiterea posibilului pînă la granițele realului.

La Diavol trebuie să te întorci, spre a înțelege ceva din viziunea finală a lui Faust; și tot la el, spre a descifra pagina ce urmează și în care fausticul singur n-ar explica nici o literă: înălțarea la cer a sufletului lui Faust. Căci *nimic* nu-l îndreptățește pe Faust să urce către Cer: nici „credința“ sa, nici exis-

tența sa, nici viziunea sa ultimă, și, cu siguranță, nu afirmația aceea pe care o făcuse față de Grijă, cum că omul destoinic, omul adevărat, nu trebuie să-și întoarcă ochii spre cer:

Nevoie nu-i de-a hoinări prin veșnicie!
(versul 11 447)

Dacă prinsoarea sa cu Diavolul ar mai sta încă în picioare, el n-ar fi cîștigat, decît în sensul că n-a pierdut; dar n-ar fi obținut Cerul. În realitate, el nici nu cîștigă, nici nu pierde; sau, cum confirmă autorul însuși către Schubarth (la 3-XI-1820), care interpretase partea I și încerca să vadă ce va conține partea a II-a: Mefistofel trebuie să cîștige doar *pe jumătate* prinsoarea.

Ce înseamnă aceasta? Că și unul și altul au îndreptățire, nici unul nici altul nu au dreptate. Se poate vedea bine, din perspectiva „demoniei", descrise la finele lui *Dichtung und Wahrheit* și în atîtea alte părți, cît de goetheeană e soluția aceasta[120]. Dar ce soluționează ea în cazul Faust? Nimic în drept: la capătul vieții lui Faust, nu știi *cine* a cîștigat și nici măcar dacă mai are sens să te întrebi așa ceva. Tot ce constați este că lupta de drept s-a prefăcut într-una de fapt, asupra sufletului lui Faust, într-o simplă răfuială între îngeri și diavoli. Dar în felul acesta se dovedește limpede că Faust a ieșit din cursă: nu mai e în joc decît prinsoarea lui Mefistofel cu Dumnezeu, care-și trimite slugile sale, îngerii, să lupte cu slugile Diavolului, pentru un suflet-cadavru.

Rămas singur, doar cu umbra Stăpînului[121] în preajma sa, Mefistofel, atît de sigur și superior pînă acum, devine neliniștit. O oarecare nervozitate trădase el doar cînd întîlnea cîte o cruce ori un semn de-al Cerului; acum însă crește nesiguranța în el. Nu se mai înțelege bine nici cu ai săi: cînd aceștia exclamă, în fața morții lui Faust: *Es ist vorbei*![122] Diavolul izbucnește: „Trecut! ce prost cuvînt!" (versul 11 595). Ce e asta *vorbei*? Nu a fost nimic și nu se încheie decît în nimic. Mai bine s-ar spune *das Ewig-Leere*, posibilitate pură, neîncetată învîrtire în cerc a ceea ce nu este.

Dar atunci, de ce e neliniștit? E ca și cum ar presimți că posibilul său, pe care-l făcuse peste tot triumfător, e acum amenințat. Dinainte chiar de a coborî îngerii care să-i dispute sufletul lui Faust, ceva îl tulbură și-l face să cîrtească împotriva timpului, a moravurilor schimbate pe pămînt și în cer, a nesocotirii dreptului vechi, după care știai limpede care suflet e al tău și care nu (versul 11 620). Dacă, măcar, i s-ar da prilejul să-și pledeze cauza, invocînd firesc știința dreptului atît de legată de valorile sale, ale intelectului, ce convingător și perfect logic ar arăta el că sufletul lui Faust îi revine în chip expres, e adevărat, nu *formaliter*, căci intimatul nu a spus textual: *Verweile doch* unei clipe reale, dar *essentialiter*, pentru că s-a lăsat in-format de către el, Diavolul. Nu mai e însă nimeni astăzi cu care să discuți în drept, de aceea el trebuie să-și ia măsuri, pentru o intrare în posesiune de fapt. Și își cheamă în consecință cohorta.

Ce se întîmplă pînă la urmă Diavolului? *Aci* e adevăratul final al lui *Faust.* I se întîmplă să vadă acum, cînd a înălțat, cu lucrările sale, atîtea castele ale posibilului, că toate se pot nărui sub adierea realului adusă de îngeri. I se întîmplă să vadă că ai săi, cu flacăra lor întunecată, cedează pasul cohortei celeilalte, cu flacăra ei clară, cu raza dragostei în sînul ei. I se întîmplă chiar lui să *simtă* ceva nelămurit în mădulare, să simtă, în sfîrșit; și, fascinat de îngerii cei frumoși, să se retragă dinaintea lor, în timp ce ar dori să se apropie, îngăduindu-le, fără să vrea, să ridice la ceruri sufletul faustic. Dumnezeu nu mai stă acum de vorbă cu el, pentru ca el, Mefistofel, să-i arate de ce a pierdut prinsoarea: „La cine, unde să mă plîng?“ (versul 11 832) se tînguie Diavolul. I-a trimis doar îngeri purtători de dragoste, ca să-i arate, pe viu, că există ceva care înfrînge sigur, oricînd, împotriva oricui, posibilul gol — adică pe el, Diavolul, lucrările sale —, există dragostea, semn al realului.

Căci Erosul este cel care face trecerea de la ceea ce este la ceea ce trebuie să fie, sau, mai bine: de la ceea ce poate fi la ce este. El înfrînge posibilul, nu în sensul că-i *opune*

realul, ci în sensul că-l realizează și pe el în chip necesar. Înfrînge posibilul, preluîndu-l.

Ai fost la bătrînețe păcălit.
(versul 11 834)

În ce s-a înșelat? Nu știa și el totul despre ordinea superioară din care se rupsese? N-avea și el un al doilea suflet, deschis înțelegător? Nu-i dădea certitudinea că va pune stăpînire pe Faust tocmai faptul că acesta n-avea înțelesul celeilalte ordini, a rațiunii?

Da, dar Diavolul s-a înșelat acolo unde se înșală statornic, ori de cîte ori își încearcă aventura — și *Faust II* i-a încercat-o din plin: s-a înșelat, crezînd că cele două suflete din el și cele două ordini din afară, posibilul și realul, sînt cu adevărat două și pot rămîne două; că posibilul și-ar avea demonia sa, închisă, în locul, la rigoare împotriva (Philemon și Baucis) realului, fără punți către acesta. S-a înșelat cînd a crezut că dezbinarea *sa* este și a lumii. Diavolul a rupt punțile, Erosul vine să le refacă. El pune capăt Diavolului; îl izgonește, îl trimite la locul lui, în Iad. Cîndva Goethe vroise să încheie *Faust*-ul său *printr-un epilog în Iad*.

Nu vom stărui asupra semnificației gîndului acestuia; să luăm finalul așa cum se petrece, în cerul Sf. Fecioare. Este el oare un final pentru *Faust* ca operă a lui Faust? Faustienii înșiși, un Gundolf de pildă, recunosc că nu e întru totul pentru Faust: mai degrabă s-ar potrivi unui Don Juan (p. 782). Lor înșile li se pare o soluție pentru altcineva, în speță, pentru Gretchen. Dar ce curios ar fi lichidat Goethe cu *Faustdichtung*, spre a păstra doar *Gretchendichtung*; ce puțin i-ar fi rămas în mîini, la capătul lui *Faust II!* Dacă finalul acesta în cerul Sf. Fecioare rămîne unul al lui Gretchen, este pentru că prin ea și prin dragostea ei — singura valabilă pe linia iubirii între sexe, nu cea faustică, așa cum totdeauna dragostea feminină e cea valabilă — trebuie să fie un *final pentru Diavol*; trebuie să încheie lecția, încercarea, pățania Diavolului.

I se întîmplă Diavolului să piardă din mîini sufletul lui Faust pentru că e *fascinat* de îngeri; dar adierea de Eros, din inima lui Mefistofel, nu are sens decît pentru că apare ca un reflex, răsturnat, al dragostei lui Gretchen, o dragoste statornică și creatoare de punți între ce nu este încă și ce este. Dacă opera lui Goethe s-ar fi curmat după scena cu îngerii, triumful lui Dumnezeu asupra Diavolului ar fi fost „diabolic" încă. Ar fi fost unul prin Erosul în genere, prin *posibilitatea* de Eros, trezită o clipă în inima lui Mefistofel.

Dar peste Mefistofel nu coboară vraja ideii goale a dragostei, ci căldura realității ei, emanînd din sufletul lui Gretchen, ai cărei trimiși, direct ori nu, sînt îngerii. *Gretchen* este aceea care pune capăt dramei lui Mefistofel, ea îl înfrînge, ea care îl și intuise de la început cel mai bine.

Etern-femininul
Ne-nalță-n tării

e adevărat pentru oricine, numai în măsura în care e adevărat pentru Diavol că *das Ewig-Weibliche zieht ihn herunter*[123] (...în jos, în abis).

Încheiere la *Faust*. Așadar pentru cine, pentru ce a scris Goethe *Faust*: pentru Faust însuși ?, pentru Mefistofel ?, pentru fausticul din sine ?, mefistofelicul din sine ? Deși analiza de mai sus nu obligă, poate, la un răspuns, ea vizează măcar să redeschidă întrebarea. Dacă însă analiza noastră n-ar putea hotărî, cartea aceasta întreagă vrea să hotărască: primează, la Goethe, interesul, înțelesul, îngăduința pentru Celălalt. *Faust* întreg este, atunci, o operă dusă pînă la capăt și desăvîrșită în substanța ei, *Faust II*, din necesitatea explicitării Celuilalt.

Nu vom spune nici o clipă că poemul mefistofelic a fost conștient pe primul plan, la Goethe. I s-a impus treptat, tot mai necesar; dar nu va fi fost necontenit decît impus. Dacă i-ar fi stat pe primul plan, el ar fi spus-o desigur unui Eckermann, ori altcuiva. Dimpotrivă, cînd stă de vorbă despre opera sa, o vede faustian încă, întocmai celorlalți. Eckermann,

care nu cunoștea pînă după moartea poetului decît parțial *Faust II*, îi vorbește despre „lumile distincte din toată opera (cîrciuma lui Auerbach, locașul vrăjitoarelor etc., în prima parte, iar în a doua Reichstag-ul, mascarada etc.), fiecare valabilă în ea însăși și abia legată cu celelalte, comparînd opera cu *Odiseea*, ori cu *Gil Blas*. (Nu vede și un Gundolf așa opera, în partea ei a doua, ca „lumi distincte“ ?) Iar Goethe îi dă dreptate (la 13-II-1831).

Ce ar fi, deci, opera sa, în propria sa înțelegere ? Ca și *Odiseea*, o operă arhipelag. Numai că operele acestea, ca și arhipelagurile, sînt resturi dintr-un continent (*Iliada* în cazul *Odiseii*), unul prăbușit, săvîrșit. Ai putea avea atunci impresia, ca pentru *Odiseea*, că opera e un rest. Dar a ce ? Al operei celei mari, pe care Goethe n-a putut sau n-a încercat s-o scrie. Goethe ar fi — și încă — un Homer ce n-ar fi scris decît *Odiseea*; doar cartea pățaniilor, nu și a sensurilor.

Însă, în ciuda acestei interpretări, căreia pare a-i consimți și autorul, el știe că este și sens, ba chiar unitate, în opera sa. Dacă *Faust II* îi apare ca „mai obiectiv“, nu e atît în sensul autonomizării lumilor, cît în sensul angajării clare a lui Faust într-un climat rece, intelectiv — cel al posibilului, vom spune. Calificarea de subiectiv și obiectiv pentru cele două *Faust*-uri ne-a părut de altfel nefericită. Nu s-ar putea spune, în schimb, că *Faust I* este cartea intuiției și *Faust II* cea a intelectului ? Nu are dreptate un comentator, Spranger, să se gîndească la un *Faust III*, dar mai puțin pe linia Erosului, cum vrea el, cît pe linia *rațiunii*, care preia ca momente intuiția și intelectul, putîndu-se astfel spune că, alături de un Faust al intuiției și unul al intelectului, ar fi de conceput un al treilea, al rațiunii ? Și dacă Goethe nu era purtat într-acolo, în schimb, nu putea el simți că opera sa, așa cum era, făcea parte dintr-un întreg la care *trimitea necesar* ?

În aceeași convorbire cu Eckermann unde concede autonomia părților, el sfîrșește prin a spune că, în schimb, întregul e „incomensurabil“, e o problemă nesoluționată, care tocmai de aceea poate atrage statornic. Era ca și cum el

însuși ar fi simțit că există în opera sa o parte nesperată, sortită adeveririi.

Ni se pare că s-a întîmplat ceva uluitor cu *Faust*, respectiv cu *Faust II: cartea s-a adeverit*; s-a adeverit întocmai, după un secol. Prin unitatea ceasului istoric în care se adeverea, opera și-a trădat *unitatea internă*, ce putea scăpa lui Goethe însuși. Insulele acelea de arhipelag fac iarăși un continent, lumile autonome s-au reunit printr-un sens viu, și astăzi putem privi cu uimire la *Faust II* ca la o operă de artă unică, în același timp configurată și desfigurată de logica implacabilă a sensului ei profetic. Ni se pare, în speță, că *Faust II* este, pur și simplu, *cartea primei jumătăți a veacului al XX-lea*, că Goethe n-a vroit să facă din ea o carte profetică, dar că așa s-a întîmplat, prin logică operînd în Goethe, pentru ca mai tîrziu, prin el sau fără el, să opereze în istorie.

Ca și la Goethe, sau ca în *Faust II* măcar, prima jumătate a veacului acestuia, straniu încă, a văzut, în Occident, instaurarea posibilului.[124] Posibilul opera subteran de mult: opera — ca și la Goethe — o dată cu pierderea lui Dumnezeu, în Renaștere; opera prin primatul intelectualismului științific asupra reflexiunii filozofice; în filozofie chiar, prin primatul transcendentalului, al lui dincoace, al lui cum e cu putință ceva, asupra transcendentului, dincolo, cum *este* ceva; opera, pe plan social și politic, prin primatul democrației și ethosul egalității; în economic, prin transformarea economiei de bun în economie de ban; opera, pe plan individual, prin sensul nou, uneori de junglă, al libertății; în sfîrșit, înăuntrul conștiințelor, prin descătușarea fanteziei. Enumerarea poate continua, dar peste tot ar fi același lucru: primatul posibilului asupra realului.

Ce a adus prima jumătate a veacului al XX-lea ? O angajare a acestor aspecte, ținînd de primatul posibilului, într-o *structură* ale cărei piese esențiale sînt în *Faust II*. Căci nimic esențial lumii noastre nu e străin de *Faust II*.

Iată, întîi — *à tout seigneur*[125], căci senior a devenit — banul, posibilul posesiunii, ethosul avuției, economia de ban adusă în chip miraculos de acești magicieni ai lumii de azi, experții financiari și economiști, demni de Mefistofel la curtea Împăratului. Banul acesta nu mai are nimic dintr-un bun în el (nici măcar metal); e o posibilitate nedeterminată de bunuri, iar nedeterminată fiind, mai seducătoare decît bunul însuși. E acum în joc un ban ce nu mai îngăduie avariția aceea „sănătoasă", împlîntarea mîinilor în grămada de aur, ci vine să favorizeze nebunia solicitării „raționale" a cîștigului, o nebunie în care Max Weber vede una din rădăcinile capitalismului. Este, în sfîrșit, banul devenit spectral, cînd nu poate fi feeric, și făcînd ca și viețile, sensurile, fericirea să fie spectrale.

Iată, la fel de spectrale, cunoștințele acelorași despre lume: lucrurile reale transformate și ele în posibilități, care se închegă în principii, în formule și în legi, izolate și totuși conviețuind laolaltă, ca „Mumele" din *Faust*. În numele principiilor acestora, nu contempli decît „schemele" și de astă dată, iar ca și în piesă, realitatea stă să reapară, sub ochii minții, din pustiul nesfîrșit, de astă dată al modelelor reci. Cu aceeași pioasă înfiorare ca a lui Faust încerci să te ridici pe aripile științelor, pînă acolo, și în același climat atîția Wagneri ai prezentului se străduiesc să obțină refăcut realul suprem, viața, sub forma ei culminantă: omul în eprubetă, *homunculus*, posibilitatea de om.

Iată apoi pe contemporan, ca și în *Faust II*, coborînd din zonele reci ale intelectului și căutînd să regăsească realul, să încorporeze formele, culoarea, frumosul, dar regăsindu-le spectral încă, pe ecranul imaginar al fanteziei, ca și pe cel real al cinematografului. Nu în orice secol putea apărea suprarealismul de pildă, încercarea de a fixa realul prin simplă și pură fantezie; dar cu siguranță nici un alt secol n-ar fi încercat și n-ar fi cutezat să facă atît de mult — hrană spirituală, școală, vis, artă — din cinematografie. Și iată-l, neașteptat, grandios, mai plin de sensuri decît ce i-a urmat, pe

Goethe încă, îndărătul acestei demonii a vizualului. Este în Goethe o necesitate spirituală a vizionării, care ne face să-l simțim, în sens bun, părinte al cinematografiei.

Ce film extraordinar ar putea fi *Faust II* și ce inexplicabil că nu l-a obținut cu adevărat nici un om de cultură; un film în care fiecare cuvînt ar fi de respectat și rostit, dar alături de cuvînt s-ar desfășura înaintea ochilor toată lumea aceea fantastică, pe care *trebuie* s-o vezi, pe care Goethe o vedea și despre care spunea lui Eckermann (la 21-II-1831) că n-ar fi putut-o reda, dacă n-ar fi cunoscut atît de bine plastica, adică „vizualul" Antichității. Cum discută el cu Eckermann ce fel de scenă imensă, ce actori, ce muzică și ce regie ar trebui spre a i se reprezenta *Faust II* — toate parcă în așteptarea soluției clare: filmul sonor și vorbitor.

Așa cum *Afinitățile elective* ne apăreau drept romanul prin excelență, *Faust II* este — dacă lucrul poate fi bine înțeles — filmul prin excelență. Și nu este episodul Helenei „fenomenul originar" al oricărui subiect cinefilic ? Este vreo degradare să simți, în spectatorul care-și privește idolul pe ecran, un Faust urmărind pe Helena pe ecranul său magic ? Dar așa cum Faust întindea brațele, cerînd pentru el frumusețea, poezia, Arcadia, așa cere și omul acesta de rînd, al primei jumătăți din veacul nostru, evaziunea în ideal, în paradisul văzut. Ce-i de mirare că și unul și ceilalți rămîn cu pînzele goale înainte-le, de îndată ce au pierit spectrele ? S-au născut sub aceeași demonie a vizualului, într-un același climat, în care posibilul desființa realul și nu-i rămînea decît să se realizeze pe sine prin fantezie.

Și iată acum, în structura aceasta a timpului nostru, piesa principală, ultimă, venită să rezolve cazul omului cutreierat de spectre — le reamintim: spectrul avuției și al fericirii, spectrul materiei și al energiilor acumulate, spectrul umanității refăcute în laborator, spectrul ecranului; iată ivindu-se piesa cheie, demonia politicului, care rezolvă totul în *spectrul istoriei.* Nimeni n-ar mai putea tăgădui astăzi cît de firești, cît de „logice", cît de la capătul lucrurilor sînt orîn-

duirile acestea[126] din prima jumătate a veacului al XX-lea, cît de bine fac ele corp cu restul sau cît de bine reușesc ele ca restul să facă într-adevăr corp.

Prin ele, abia, structura primei jumătăți de veac se configurează definitiv, integrînd tot ce plutea liber în oceanul posibilului, de secole poate, așa cum viziunea finală a lui Faust face să țină tot restul. Căci nu figurează întreaga demonie politică în cele două acte finale din *Faust II*? Ce vizionar al primei jumătăți a veacului[127] a vroit altceva decît fericirea umanității de sub el, prin secarea lacurilor, proiectarea grandioasă a voinței omului asupra firii, zăgăzuirea elementelor, educarea naturii și mai ales a naturii umane, deschiderea de noi lumi și colonizarea omului în pămîntul făgăduinței? Cine din ei nu s-a izbit de Philemon și Baucis, cine nu i-a strivit, spunînd că nu-i înțeleg, și cine din ei n-a sfîrșit, visînd ca Faust și mai departe, la picioarele sale, un furnicar uman, activ pentru că se răfuiește cu devenirea interminabilă a firii și liber pentru că din cînd în cînd o înfrînge?

Dar Goethe însuși, nu numai eroul său, e uneori pe această linie. Iar cînd îi spune lui Eckermann (la 21-II-1827) că visează să mai trăiască 50 de ani spre a vedea tăiate canalele Panama și Suez, ești ispitit să spui că visul său e la fel de simplist ca și unele viziuni[128] ale veacului nostru. Merită să trăiești spre *a citi* pe Goethe, să trăiești spre *a vedea* cum a trăit el; dar pentru triumfurile acestea, și glorioase, și modeste, oricine i-ar putea spune azi lui Goethe că nu merită. El însă a crezut în ele, Faust a crezut; și, o dată cu ei, prima jumătate a veacului acestuia a crezut și a făptuit pentru astfel de triumfuri.

Toată această primă jumătate a veacului al XX-lea e în *Faust II*; iată ce putem simți astăzi abia, dar cu o intensitate neașteptată. Opera devine una zguduitoare, cînd vrei s-o înțelegi în implicațiile ei; cînd nu te opresc greutățile de idee și expresie alegorică, dar mai ales negura aruncată asupră-i de comentatori. Nu mai e nevoie nici de alte interpretări

ale timpului nostru, iar cîteva din cărțile contemporanilor sînt, hotărît, de prisos față de un *Faust II* înțeles pînă la capăt.

Dar cărțile mari nu se pot înțelege cum trebuie — cînd nu sînt de-a dreptul adevărate, iar *Faust II* nu este așa — decît cînd sînt *adeverite*; și atunci e prea tîrziu.[129]

Capitolul V

DEVENIRE, INFINITATE, CERC[1]

Prin Goethe se rostește o altă devenire decît cea pe care o proclamă el. De îndată ce înțelegi aceasta, ființa și creația sa recapătă interes, în clipa chiar în care credeai că poți sfîrși cu ele. Sfîrșește cu Goethe doar cine se oprește la ce spune el. Pentru cel însă care nu uită că destinele și oamenii sînt interesanți nu prin ce sînt, ci prin ce reprezintă, că ei te atrag, în fond, prin ce e dincolo de ei, prin ideea în slujba căreia sînt, nu prin cea care-i slujește, Goethe se transformă într-un caz și, cu aceasta, într-o nouă solicitare.

De-a lungul a cinci capitole[2] am văzut ce spune Goethe. Am desfășurat sensurile sale de viață creatoare, pornind dinăuntru, în evantaliu, de la un fenomen originar ce ni s-a părut a fi tinerețea. Firește, s-ar putea pune în discuție dacă tinerețea este cu adevărat fenomenul originar aci, precum și, în genere, dacă avem dreptul să interpretăm pe Goethe așa, anistoric, pornind de la un fenomen originar intim și nu de la condiționarea mai vastă a epocii, cum se obișnuiește. Dar confruntarea lui cu istoria nu va mai întîrzia mult (cap. VIII și IX)[3] și va justifica singură de ce cade abia acolo. Cît despre fenomenul originar anumit prin care s-au desfășurat lucrurile, în cazul de față cel al tinereții, el nu trebuie înțeles drept soluție a goetheității — soluție pe care abia acum o pregătim —, ci doar drept poartă de intrare, una care, chiar dacă nu ne-a dezvăluit ce se spune prin Goethe, ne-a îngăduit să arătăm ce spune el.

Acum însă, cînd am desfășurat toate sensurile sale mărturisite, putem privi lucrurile în ele însele, dincolo de Goethe. Iar primul lucru de văzut este ce zace în tema *devenirii*, temă în care culminau toate sensurile sale.

Cele două deveniri. Cîndva, în istoria conștiinței umane, tema aceasta a devenirii a căpătat o expresie mitologică: Cronos, zeitatea străveche, își înghițea progenitura și punea statornic pe lume o alta, întocmai devenirii goetheene.

Căci, într-adevăr, timpul-Cronos este solidar cu devenirea, căreia îi e mai mult decît măsură: îi e principiu lăuntric. Ce se întîmplă însă o dată cu apariția lui Zeus? El este deopotrivă fiul lui Cronos și învingător al lui. Așadar, cu el se curmă ceva, o anumită temporalitate, respectiv, un anumit tip de devenire, și se intră într-un timp și o devenire nouă. Timpul nu mai e foame cosmică; acum curge, dar fără a înghiți pe olimpieni, cari devin, dar întru incoruptibilitate. E ca și cum în istoria conștiinței umane s-ar înregistra limpede un dublu sens pentru timp, ca și pentru devenire, o față rea și una bună a lor.

Același dublu sens, dar răsturnat acum, e de desprins din viziunea creștină: căderea este din ce și în ce? Fără îndoială că dintr-*un* tip de devenire, cel paradisiac, și într-un altul, cel al trudei. Că anticul vedea o intrare în ordine, pe cînd creștinul vede o cădere din ordine, nu importă aci. Faptul că sînt două deveniri singur interesează.

De o parte mitul ni le înfățișează pe amîndouă dincolo de om, în lumea zeilor, iar de altă parte, cu viziunea creștină, amîndouă devenirile sînt în om. În realitate, totul va ține de om și de cealaltă așezare posibilă a lui în sînul lumii. Există două deveniri pentru că există două realuri, cel al firii și cel pe care-l *poate* aduce — nu-l aduce de la sine — ființa umană.

Așa cum, într-un ceas de excepție, simte și Goethe, omul vine să complice lucrurile.

Este limpede că primul tip de devenire, cel al lui Cronos, cel al lumii căzute, reprezintă devenirea firii. Este iarăși lim-

pede că tipul acesta de devenire învăluie deopotrivă pe om și că, în loc de a vedea blestemul unui asemenea lanț al devenirii nesfîrșite, poți vedea gloria lui, cu un Goethe care exclamă, la nașterea nepotului său Wolfgang:

Ewig natürlich bewegende Kraft
Göttlich gesetzlich entbindet und schafft.[4]

Dar este la fel de vădit că, o dată cu omul, legea aceasta universală a devenirii, care se confirmă, în același timp pare a se dezminți. Destinul omului este, firește, ca al plantei, sau al florii, sau al rodului: „Așa și noi, iubito, producem flori și fructe", încheie Goethe poemul *Die Metamorphose der Pflanzen*, închinat tovarășei sale de viață.

Sigur, așa este. Și totuși simți că nu e doar așa. La fel, destinul culturilor este, desigur, să se afirme și să treacă și ele; sensurile umane își au ceasul lor, și apoi se sting și ele; dar ce vine aci, cu omul să te facă să simți un rest? Eclesiastul se poate tîngui de zădărnicia tuturor lucrurilor, Goethe se poate bucura de aceste *Werden*[5] fără de *Entwerden*[6]; undeva ei nu spun totul.

Ceea ce făgăduiește omul și poate aduce el este totuși o formă de *Entwerden*, de ieșire din devenire. Să fie o desprindere totală din devenire și pătrunderea în lumea hieratică a ființei? Nu va fi atît de mult și tocmai de aceea apologeții devenirii par, la început, să aibă dreptate: din devenire nu se iese cu adevărat. Dar s-ar putea ieși din *opoziția* ființă – devenire; cu alte cuvinte, din îngrădirea devenirii. Căci dacă, într-adevăr, devenirea s-ar putea și susține, nu doar dezminți, prin ființă? Dacă prima ar putea apărea și ca deschizîndu-se către ființă, ca slujind-o, nu doar tăgăduind-o?

A fost poate unul din blestemele conștiinței umane, și, în orice caz, al celei filozofice, să considere uneori ființa și devenirea ca iremediabil opuse: ce-i rămînea ființei dacă e total străină de devenire, decît înghețul, desăvîrșirea morții? Și ce-i rămînea devenirii decît fluiditatea, nedesăvîrșirea pieritorului? Existența stinsă, cu ființa, sau existența în extincțiune,

cu devenirea, atîta tot putea da opoziția lor ireductibilă. Pentru că ori de cîte ori s-a conceput altfel ființa, omul își pierde zeii*: „Dumnezeu a murit", exclamă Nietzsche, de vreme ce nu știe decît despre o ființă stinsă, opusă devenirii celei vii. Dar ori de cîte ori nu concepe altfel devenirea, zeii îl părăsesc, la rîndul lor, pe om; cum se întîmplă cu Goethe.

Dacă însă există o formă de *Entwerden*, atunci trebuie ca devenirea să nu se mai opună ființei, ci, dimpotrivă, să se investească prin ea. Iar așa simți — în ciuda Eclesiastului și a goetheenilor — cu omul. El vine să aducă un alt fel de a fi, respectiv, de a deveni. Căci sînt multe feluri de a deveni, în sînul firii. Există — pe treapta de jos, dacă e să ierarhizăm lucrurile — un tip de devenire *neînsoțit de conștiință*, o devenire oarbă și mută a lucrurilor, prefacerea aceasta fără curmare a lor, fie în altceva (la natura anorganică), fie în același lucru (la natura organică).

Există, apoi, o devenire *însoțită de conștiință subiectivă*, așa cum poate fi pe treapta animală. Subiectivitatea de aci e una de primă instanță, anterioară oricărei obiectivități. Viețuitorul are conștiința devenirii proprii: orice „cunoștință" — că un lucru e bun, folositor, ori e rău, dăunător — se confundă cu această conștiință a existenței proprii. Nu interesează ce sînt lucrurile, ci doar ce îmi sînt. Omul, firește că poate trăi și în această stare de animalitate, unde indistincția dintre conștiință și cunoștință e legea; dar el ridică devenirea peste această subiectivitate elementară, ridicîndu-se astfel și pe sine. Cu el, cunoștința se deosebește de conștiință și subiectivitatea face loc obiectivității; astfel că prin el apare devenirea *însoțită de conștiința obiectivă*, în afara conștiinței subiective a ei. Ba, omul poate deveni într-atît de obiectiv, încît să înțeleagă și să admită că propria sa devenire nu e decît un moment înăuntrul unei deveniri mai vaste, așa cum

---

* Chiar la presocratici s-a putut întîmpla așa ceva. După unele interpretări (vezi: G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*), ființa lui Parmenide n-ar fi decît „materie nemișcată și fără de calități".

înțelegea Goethe. Iar cu aceasta s-ar părea că s-a obținut modalitatea supremă a devenirii, cea care, nu numai că e conștientă, dar este și obiectiv conștientă de sine.

Se încheie aci tipurile de devenire? Să nu întîlnim astfel nici una care să ducă la un *Entwerden*? Dar *conștiința* că devine, respectiv, conștiința obiectivă că devine, nu e singurul plus al omului; el aduce și conștiința că devine *întru ceva*. Și, cu aceasta, devenirea însăși face un salt calitativ. Aci este, poate, restul pe care-l simți în om, față de toți cei ce vor să-l descrie ca pierdut în devenire: el se și regăsește în ea. Calul, de bună-seamă, nu știe că e cal, nu știe de cabalitate; știe doar, sub atracția speței, de alte exemplare ale ei. Omul însă știe că e om; poate ști că poartă în el umanitate. Nu știe doar despre oameni, ci și despre om. Cele ale firii ne păreau că nu au nici libertatea de a fi altceva decît sînt, nici pe cea de a putea să nu fie altceva. Sînt numai speță și, în același timp, numai existențe individuale; dar nu au conștiința speței, nu sînt și în ideea de speță, deci nu pot deveni întru ea. Doar omul, avînd conștiința că e om, poate trăi înăuntrul umanului și [poate] deveni întru acesta.

Nu începe aci o altă modalitate a devenirii? Dintr-o dată, în clipa cînd capătă această conștiință că el, exemplar individual, poartă cu el universalul uman, omul intră într-o devenire care modelează, nu doar schimbă; într-una care împlinește, nu doar reproduce.

Și cum să numim această nouă modalitate a devenirii, dacă nu o devenire întru ființă, în timp ce toate celelalte descrise pînă acum țin de o devenire întru mai departe devenire? Există, atunci, o dată cu omul, putința unei ieșiri din lanțul devenirii oarbe, din lanțul „sinelui înnebunit“, cum spune înțelepciunea indiană, pentru a se pătrunde, pe o primă treaptă — căci și aci, poate, vor fi trepte —, într-o devenire lucidă, de la sinele individual la sinele mai vast. *Entwerden* deci, nu însă ca desprindere totală din devenire și îngheț în ființă, ci doar ca împăcare întru devenire și ființă.

Așa complică omul lucrurile: prin conștiință. Dar printr-una care nu mai e doar subiectivă și e mai mult chiar decît obiectivă: este, cum s-a spus în filozofie, una absolută, conștiința că fiind ceea ce ești, ești altceva; conștiința lui „eu nu sînt eu". Iar acum momentele nu mai sînt două: speță *și* individ, universal și particular, ființă și devenire, ci universalul este *ca* particular, devenirea este *întru* ființă. Cum să nu complice lucrurile, cu o asemenea instanță, omul? Nu se poate să n-o simtă și Goethe, și nu te vei mira să-l auzi spunînd: „Ce ar fi natura fără de oameni, ce ar fi omul fără de idee?" (adică, vom spune, fără conștiința absolută) — chiar dacă o spune în treacăt, altcineva decît el. (*Der Sammler und die Seinigen*, altă versiune a scris[orii] VI; în vol. XVII, pp. 177–178.)

Dar altă dată o spune chiar el: „S-a uitat oare cu totul că timpul este un element ce nu capătă valoare și demnitate decît prin înțelesul omului?" ([Scrisoare] către Voegt, 29-III-1818.)

Și poate că tot de această deschidere momentană către înțelesul curios din *Farbenlehre*, cum că: „oamenii sînt în genere mai mult pe măsura artei decît a științei. Prima aparține marei jumătăți a lor înșile, cealaltă, marei jumătăți a lumii... Arta se încheie în fiecare din operele ei; știința, în schimb, ne pare fără de granițe". (*Historischer Teil*; în vol. XXII, p. 74.) E ca și cum ar simți că știința (cel puțin cea fără conștiință filozofică) are ceva din interminabilul și devenirea întru devenire a firii asupra căreia se apleacă, în timp ce arta, ca aplecîndu-se asupra omenescului și asupra devenirii lui întru ființă, se încheie și se desăvîrșește de fiecare dată.

Dar și de astă dată gîndul nu răzbate decît uneori și în ciuda rostirii obișnuite, la Goethe. Înțelesul pe care-l profesează el obișnuit despre existența umană se rostește mai degrabă prin versurile acelea prin cari descriau Nereidele, în *Faust II*, anumite zeități marine:

Sind Götter! Wundersam eigen
Die sich immer fort erzeugen
Und niemals wissen, was sie sind.[7]

E, în întreaga sa creație, un tumult al devenirii — și acum o putem spune: al devenirii întru devenire —, care face ca omul să nu știe despre sine, cu atît mai puțin despre o împlinire întru sine. În acest sens, întreg *Faust*, cu omul acela tantalic năzuitor, cu Diavolul acela angajat în interminabilul posibilului, cu Dumnezeul din *Prolog* care slăvește și el *das Werdende, das ewig wirkt und lebt*[8], reprezintă un triumf al devenirii întru devenire, capodopera acesteia.

Și, pentru că nu e decît atît, de aceea ea nu stă alături de creațiile cele mari — unde întotdeauna e un reflex al devenirii întru ființă —, ba, într-un sens, ea nu hotărăște, cum am văzut, nici de măreția lui Goethe. O operă ca aceasta, care la un moment dat (vezi: *Paralipomena zu Faust*; în vol. XLIV) trebuia să se încheie — chiar dacă n-ar fi fost decît în prima ei parte — cu versurile:

Des Menschen Leben ist ein ähnliches Gedicht:
Es hat wohl einen Anfang, hat ein Ende,
Allein ein Ganzes ist es nicht,[9]

nu dă socoteală de „omul care complică lucrurile“ în sînul firii; cu alte cuvinte, nu dă socoteală tocmai de ceea ce face triumful și noutatea omului, ca existență ce poate fi, cu devenirea întru ființă, și *ein Ganzes*[10].

Ne vom grăbi totuși să-l regăsim pe Goethe. Deosebirea aceasta între două tipuri de devenire pe care am obținut-o ne va ajuta, poate, să sugerăm o dezlegare pentru cazul Goethe, dar nu înainte de a o fi adîncit pe ea însăși. Este în ea o făgăduință prea mare — lămuritoare și pentru Goethe, în cazul că ne reușește — pentru a o lăsa atît de sumară. Devenirea întru ființă, o dată acceptată, ambiționează mult: să aducă o împăcare între temporal și atemporal, între finitate și infinitate, între real și ceea ce nu poate fi numit fără sfială ideal; în orice caz, între imediat și absolut. Ea nu poate fi acceptată cu ușurință, atît pentru că pretinde mult, cît și pentru că, filozoficește, implică deosebit de mult.

Am arătat și dezvoltat în altă parte implicațiile devenirii întru ființă și legitimitatea ei filozofică.[11] Aci ne va fi de-ajuns să urmărim expresia ei, în opoziție cu cea a devenirii întru devenire, în sînul ființei umane, unde am întîlnit-o întîi și asupra căreia, cu Goethe, vrem s-o rabatem.

În mare deci și lăsînd deoparte treptele din sînul fiecăreia, se pot deosebi două modalități vaste ale devenirii, în locul uneia singure, cum se vorbește obișnuit și necritic. Ideea celei de a doua este trezită de spectacolul ființei umane; dar nu înseamnă că în chip automat omul obține, în exercițiul ființei sale, devenirea întru ființă. Ea e condiție privilegiată de-a sa, atîta tot. În restul întins al vieții umane, devenirea întru devenire este stăpînitoare, sub forme care nu-și dezvăluie întotdeauna adevărata natură. A pune în lumină partea de devenire întru devenire din existența umană va fi de aceea lămuritor pentru însuși sensul devenirii întru ființă din sînul ei, sens ce ne interesează în ultimă instanță.

Devenirea întru devenire. Cu devenirea întru devenire se face, în fapt, intrarea omului în lume: nu doar dacă pornești de jos, de la cele ale firii și de la devenirea lor, pe care, după un Goethe, omul nu ar face decît s-o încoroneze, ci și dacă iei lucrurile de sus, de la cădere. Căderea biblică este tocmai intrarea omului în condiția mortalității, așadar, în îngrădire. Contrapartea mortalității însă e procreația: *Stirb und werde*[12], la propriu. De acum înainte omul devine numai atît cît trebuie, pentru a pune pe lume un alt inel în lanțul devenirii. Devine întru devenire. De la început deci se vădește activă, cu mortalitatea și procreația, modalitatea aceasta a devenirii.

Procreația e însă solidară cu munca, pe care iat-o, de asemenea, legată de devenirea întru devenire. Blestemul, tot biblic, al muncii — înțeleasă ca trudă și pusă sub semnul necesității, nu cealaltă muncă, lucrarea făcută sub semnul libertății — stă deopotrivă la începutul lucrurilor, cînd omul cade în devenirea cea joasă.

Într-o legendă populară românească, unde Adam și Eva sînt înfățișați ca trăind de pe o singură brazdă de pămînt, Diavolul este pus să ispitească pe Eva, care e însărcinată cu Cain, să fie prevăzătoare și să vrea mai multe provizii, deci să muncească mai mult pămînt. Munca, după legenda românească, e chemată de procreație și de răspunderea acesteia; *pentru că* viața trimite mai departe, trebuie să te angajezi în munca oarbă, munca pentru trai, care e aproape muncă pentru muncă. Trecem cu vederea faptul, semnificativ și el, că femeia este cea pusă de legendă să înțeleagă mai întîi necesitatea muncii și a prevederii; păstrăm doar caracterul acesta, nerelevat de obicei, al muncii, de a ține de o anumită modalitate a devenirii. Caracterul se va accentua, pe măsura dezvoltării societății: munca-trudă va înlănțui pe om, îl va lega în toate felurile cu semenii lui, în așa fel încît vom sfîrși prin a munci pentru a îngădui altora să muncească, a căror muncă ne va ajuta pe noi să muncim. Cînd însă te desprinzi o clipă de sub narcoza aceasta, sub care trăim cu toții și pe care morala de rînd, ca și cea revoluționară, vin s-o glorifice drept „religie a muncii“, atunci vezi că îndărătul ei stă devenirea întru devenire și te întrebi dacă nu cumva munca-trudă nu este — atunci cînd confiscă total pe om — una din formele de orbire puse pe lume de această devenire, spre a te face să uiți de cealaltă răspundere a ta ca om, devenirea întru ființă.

La rîndul ei, munca duce la altă expresie a devenirii întru devenire, o expresie prin care culminează, la un anumit nivel, sensurile umane: acumularea de bunuri, agonisirea. („Agonisire“, de la ’αγονίζω a se lupta.)

În legenda amintită, ce se intitula *Al doilea păcat al lui Adam*, condamnarea cădea asupra lăcomiei omului, care vroise să folosească mai mult decît o brazdă. Dar morala devenirii întru devenire nu condamnă de obicei acumularea de bunuri; dimpotrivă. În lipsa unei angajări într-un fel de a fi, cu această devenire, ce nu este decît întru devenire, omul se confundă și se pierde într-un fel de a avea. Felul

său elementar de a fi este de a avea: cu cît ai mai mult, cu atît ești mai mult; bunul omului, podoaba lui sînt el însuși, într-atît de solidare cu el încît, la primitivi, omul se îngroapă cu unele din ele. Dacă însă cauți și de astă dată îndărătul lucrurilor, vezi că, în definirea aceasta de sine prin ce posedă, omul caută nu numai o afirmare față de ceilalți, dar și o afirmare pură și simplă, fixarea în ceva, față de spaima trecerii lucrurilor. Este tot devenirea întru devenire îndărătul acumulării de bunuri, în măsura în care sentimentul evanescenței pe care-l trezește o asemenea devenire își caută dezmințirea, prin lucruri pe cari să nu le mai atace colțul timpului: aur și pietre prețioase, granit și marmoră.

Totuși, pînă la urmă devenirea întru devenire este mai tare decît spaima ei: bunul recîștigă, de-a lungul evoluției istorice, în fluiditate, ba chiar capătă abstracțiune, o dată cu banul, acumularea de bunuri se transformă în acumulare de bani, pînă ce, în ceasul capitalismului, urmărirea organizată, perfect rațională, a cîștigului pentru cîștig, va exprima în chip concret triumful și exasperarea devenirii întru devenire pe linia agonisirii. Este, în capitalism, una din paginile cele mai clare scrise de om sub semnul devenirii întru devenire, care dusese, prin muncă, la ethosul avuției și acum la demonia ei. Iar socialismul, opunîndu-se acestui ethos al avuției și înavuțirii, nu face, în fapt, decît să se întoarcă la treapta muncii oarbe, dînd o expresie în perfectă simetrie cu capitalismul, care era cîștig pentru cîștig rațional organizat; aci, în socialism, muncă pentru muncă rațional organizată. Amîndouă se înscriu astfel ca momente tipice ale narcozei, sau, mai bine, ale somnambulismului adus de devenirea întru devenire în istoria conștiinței umane.

Prin urmare: mortalitate, procreație, muncă, agonisire, iată o primă ordine a devenirii întru devenire, ordinea comun umană însăși. Sub somnambulismul vieții, ca fiind procreative, de muncă și înavuțire, trăiesc cei mai mulți oameni. Ei nu iubesc, iubește spița în ei; nu muncesc, sînt munciți; și nu au, sînt posedați de bunul lor. Ar fi destul, spre a vădi

cît de întinsă e partea de devenire întru devenire din om. Dar lucrurile nu se opresc aci. Toate acestea — cu excepția ultimului exemplu, al capitalismului și al socialismului — se petrec în ordinea vieții elementare, a viețuirii, unde domnește doar conștiința subiectivă a devenirii. Nu se petrec însă ele și în planul conștiinței obiective a devenirii, acolo unde încep: viața spirituală, cea morală, cultura și civilizația? Sînt cu adevărat și acolo, iar tocmai acum devenirea întru devenire va lua forme mai hotărîtoare. Cele patru momente desprinse mai sus — mortalitate, procreație, muncă, agonisire — ne vor ajuta și aci, pe planul vieții superioare, ca un fir călăuzitor.

Astfel, conștiința că sîntem ființe pieritoare ar părea să dea o măsură destinelor noastre și ar putea precipita o împlinire a vieții spirituale; în orice caz, ar trebui să ne deprindă cu un „sentiment al finalului". Dar cîți îl au? În cazul lui Goethe, un caz atît de reprezentativ uman, vedem bine cît de greu putea înfrunta el sfîrșitul și despărțirea cea mare de alții, ba chiar ce greu era să se despartă pur și simplu. De împlinire cu adevărat nu putea vorbi — chiar dacă el își dezmințea statornic spusa și se împlinea efectiv, cum vom vedea în capitolul VII[13] — cineva pentru care „a trăi mult înseamnă doar a supraviețui multora..."

Ai putea crede că, după el, viața e mai lungă decît trebuie. Dar, dimpotrivă, nu ne împlinim pentru că nu ne e dat destul. Lui Zelter avea el să-i scrie (la 29-IV-1830): „Încerc fericirea ca, la anii mei tîrzii, să simt apărîndu-mi gînduri a căror urmărire și exercitare să merite din plin o repetiție a vieții". E un interminabil, nicidecum o încheiere, în viziunea sa despre viață: o devenire întru devenire, transpusă pe planul spiritului, care-și cere o repetiție întocmai vieții organice, sau, pentru că n-o obține, cade în *Entsagung*[14], cum vedem. A încheia ar fi fost pentru el „o sinucidere", spune prea înțelegător un comentator, care-i va tălmăci apoi astfel sensurile de viață: „El creează ca și natura, ce nu produce doar flori, ci și semințe pentru un viitor adesea

îndepărtat"*. Devenirea întru devenire s-a transpus acum fără rest în viaţa spirituală a omului.

Noi forme de devenire întru devenire apar cu al doilea moment al vieţuirii umane, cel al *procreativităţii.* El domină viaţa morală a omului. Sentimentul împlinirii s-ar fi încorporat într-un: *Devino ceea ce eşti*; acum, cu neîmplinirea proprie, omul trăieşte pe: Devino ceea ce nu poţi fi, devino un altul; întregeşte-te şi, dacă poţi, împlineşte-te printr-un altul. Este, în această dăruire către altul, una dintre formele cele mai cultivate şi înnobilate ale omeniei. Toată viaţa noastră morală, cu demnitatea ei, pare a se concentra aci, unde sînt în joc sacrificiul, dragostea, deschiderea către alţii şi supunerea. Aproape că e o impietate să vorbeşti şi aci de o amăgire — atît de subtilă este amăgirea adusă acum de devenirea întru devenire. Căci aci se înscriu, în realitate, formele acelea de pierdere de sine şi renunţare la împlinire proprie, superior justificate, pe care le practică toţi cei ce trăiesc în primul rînd „pentru alţii".

În oricare din formele acestea de pierdere — angajarea familială, cea socială, cea politică, o anumită angajare culturală chiar —, simţi lanţul şi înlănţuirea, dar nu şi împlinirea. Profesoratul, de pildă, cel care nu ajunge pînă la modelare de sine ori a altora, este şi el o tipică expresie a devenirii întru devenire pe planul vieţii morale: asimilezi cunoştinţe şi idei spre a le trece altora; te prefaci lăuntric într-atît încît să favorizezi prefacerea altora. Educatorul în genere, ca şi părintele, ca, pe alt plan, omul datoriei, sau omul de răspundere, sau omul de acţiune, sînt doar termeni de trecere; sînt ca poetul lui Goethe, ce se consumă în dragostea ce cîntă:

Sieh doch einmal die Kerzen,
Sie leuchten, indem sie vergehn.[15]

(*Divan. Buch der Liebe*)

---

* Chamberlain, *op. cit.*, pp. 507 şi 574.

Luminează și treci — e îndemnul valabil pentru toți; rodește și treci; apără-ți glia și treci. Ofițeri, oficieri, adică ființe în slujba altora, asta părem să fim toți. La treapta aceasta, a procreativității, ce ar da ca și cheia umanului, dar nu dă în realitate decît cheia devenirii întru devenire în uman, ostașul apare drept expresia umană prin excelență. Dar ce e el, decît devenire întru devenire înnobilată, patriotizată?

În fond, dragostea — cea de trecere — și războiul, iată formele literaturizate ale devenirii întru devenire, după cum morala obișnuită, cea a „datoriei", a „sacrificiului" etc., nu e decît retorica ei. Cu seducția și severitatea ce îmbracă aci, devenirea întru devenire dă unul dintre cele mai viguroase și perfide asalturi devenirii întru ființă, în inima omului.

Dacă privim acum lucrurile din a treia perspectivă, cea a *muncii*, sub alte măști, aceeași devenire întru devenire va veni să domine o bună parte din viața superioară a omului. Aci, la un nivel ridicat pînă la conștiința obiectivă a omului, munca poartă numele de cultură, îngrijire de ceilalți și de sine. Adevărată trudă pe planul viețuirii elementare, unde omul cu greu stoarce naturii ce îi trebuie, munca pare o încîntare pentru om în clipa cînd e trecută mai sus, pe planul cunoașterii dezinteresate a lucrurilor și cel al desăvîrșirii de sine. „Școală" vine de la τχολή, răgaz; științele, la greci, sînt „liberale", pentru oameni liberi doar.

De ce însă munca aceasta, începută sub semnul destinderii și al bucuriei, sfîrșește și ea în trudă? De ce și aci omul, în loc să muncească, este muncit? Și, în genere, de ce cultura, ea însăși, care ar trebui să fie sarea vieții, desfătarea noastră cea de toate zilele, reprezintă, pentru cei mai mulți, o trudă și un plictis, o modalitate străină, suprapusă vieții, și nu cu adevărat împlîntată în ea, cum este în fond?

Întîi, cultura ne devine trudă în măsura în care este gata dată și, ca atare, trebuie învățată, asimilată. Pentru orice

cuget sănătos, deschiderea și îmbogățirea pe care le aduce învățătura ar fi cuceritoare, dacă nu ar exista un interminabil al învățării și un tot mai greu al ei. Tînărul intră cu bucurie în acest proces de transformare de sine, pînă ce devine conștient că procesul e fără curmare: fiecare cunoștință deschide către altele, mai grele, și fiecare sens trimite la altele, mai complexe. Procesul de asimilare e întru mai departe asimilare, devenirea intelectivă de sine e întru mai departe devenire. Cîți pot rezista acestei aventuri? Negăsind un alt mijloc de a ieși din această devenire în ordinea cunoașterii, lumea Orientului Apropiat a sfîrșit într-o soluție pasibilă, dar semnificativă: învățatul de acolo, supranumit Hafiz, este cel care știe pe de rost *Coranul*, cel ce știe „tot". Dar iată-i astfel căzînd din devenirea întru devenire a nesfîrșirii în cea a repetiției și a recitării! Nici în ordinea spiritului nu se poate curma atît de lesne lanțul devenirii întru devenire.

Dacă totuși în al doilea rînd, o conștiință reușește să domine faptul de cultură și, fără a avea o cuprindere a întregului, are măcar o măsură a lui, ea riscă să cadă peste un nou sens de trudnicie în cultură, decurgînd și acesta dintr-o formă de devenire întru devenire. Într-adevăr, omul a reușit să întoarcă cultura, prin tehnică, asupra naturii; o bună parte din munca sa, pe acest plan superior care este cultura, se exercită asupra sau împotriva naturii. De aci însă — și lucrul n-a fost relevat îndeajuns, poate — un interminabil al tehnicii, corespunzînd interminabilului naturii, o formă de pierdere în reușită, care face mizeria secretă a tehnicii și chiar a științei. Un chinuitor nesaț al tehnicului vine să dea omului plictisul față de ceea ce a obținut și febrilitatea pentru ce n-a obținut încă, în lupta aceasta oarbă, val cu val, pe care a întreprins-o cu fiecare dintre solicitările, aproape provocările, naturii. E un dialog inegal cel în care s-a angajat omul cu natura prin tehnică, un dialog pe care primul se înverșunează totuși să-l poarte, așa cum Faust se înverșuna să lupte cu valurile devenirii întru devenire, simbolizate de mare. Și nu e de mirare că socialismul, după ce se închipuie

triumfător, păstrează lupta împotriva naturii drept suprema încleștare a ființei umane; o încleștare din care nu se va ieși niciodată, căci este însăși narcoza devenirii întru devenire în ea.

Din rabaterea aceasta a culturii asupra naturii prin tehnică, în al treilea rînd, ne scoate regăsirea sensului speculativ al cunoașterii. Aci ajunge firesc conștiința care, după ce a dominat faptul de cultură și nu s-a pierdut în interminabilul lui, privește tehnica drept ce este: o simplă aplicare a speculativului și nu condiția finală a lui. Acum, cînd cultura a devenit cu adevărat munca nobilă a omului și exercițiul superior al facultăților lui, ai crede că s-a sfîrșit cu orice risc de trudnicie. Dar, într-o ultimă transfigurare pe acest plan, devenirea întru devenire rezervă omului amăgirea finală în cultură. Sensul speculativ al lucrurilor poate fi o nouă pierdere în ele. Într-adevăr, în măsura în care speculația pune în joc doar intelectul, nu și rațiunea, principiul care va comanda cercetarea va fi al cauzalității. Lanțul cauzal va transcrie necesitatea lucrurilor, regresivă și progresivă la nesfîrșit, o necesitate ce poate lua forma simplă a unui determinism anumit sau cea, mai subtilă, a unei dialectice lineare. Aci cade observația lui Goethe — referitoare doar la științe, dar care poate privi cultura în general —, cum că omul nu e cu-adevărat pe măsura științelor, căci ele îi apar ca fără de graniță. Cauzalitatea te poartă la nesfîrșit. Cu orice determinism la baza viziunii noastre despre lume, cultura însăși, care e punere în orizont, își pierde în realitate orizontul. Iar cu orice perspectivă dialectică, dacă e una lineară, se ajunge la o infinită devenire întru devenire a sensurilor, perfect organizată și atîta tot. Doar o dialectică în cerc, respectiv, în cercuri, ar putea scoate din acest chinuitor interminabil pe plan speculativ; dar nici Hegel nu pare întotdeauna a o da, cu atît mai puțin cei ce se revendică de la el. Și astfel, în momentul în care cultura pare să aibă, în sfîrșit, prin dialectică, o împlinire, simți neapărat pe culmi, de astă dată teoretizată, inepuizabila devenire întru devenire.

În timp ce perspectiva muncii ne-a dat formele de devenire întru devenire din sînul culturii, perspectiva ultimă a viețuirii umane, cea a *agonisirii*, ne va da, pînă la un punct, devenirea întru devenire sub chipul civilizației. Am văzut cum se ivea, sub semnul agonisirii, capitalismul și cum, atît el cît și socialismul ce i se opunea, nu erau decît reflexul devenirii întru devenire în economic și politic. Ea răzbate însă mai sus decît în formele acestea de organizare a societății: pătrunde pînă în viața de gratuitate și libertate a omului. Agonisirea și avuția au sens în planul cerințelor omului, dar au un sens și în planul năzuințelor lui. În fapt, procesul de agonisire a diverselor încorporări luate de năzuințele trecute ale omului se petrece ca și de la sine, ducînd la acumularea de bunuri, valori și mijloace, pe care o numim civilizație. Dar ceea ce izbește e faptul că acumularea se petrece dincolo de om, ca și într-o demonie de care ar fi cuprinse lucrurile. Omul se trezește străin în mijlocul lor, străin față de catedralele pe care el le-a ridicat, ori față de mașinile pe care le-a născocit. Se trezește în fața unor *devenituri* — și cu această devenire întru devenire este la capătul ei. Ține de natura acestei deveniri să nu poată rămîne pe toată întinderea ei devenire; să nu fie în act decît în cîte un inel al lanțului, în timp ce inelele trecute apar ca simple deveniri. Cu o ființă în care să se întemeieze, devenirea ar fi vie în întregul ei; n-ar fi de pierdere, ci de integrare. Așa însă, ea rămîne pierdere și ardere, trecere. Civilizația este, pe planul omului, această lume a devenitului istoric; și dacă Spengler are dreptate să vadă în civilizație forma de extincțiune a oricărei culturi, deci s-o reducă la devenit, nu are dreptate să vadă în cultură doar forme joase de devenire. Dar el nu știe — o și spune lămurit — decît de opoziția devenire – devenit, care are loc înăuntrul *unei* modalități a devenirii, cea a devenirii întru devenire. Va fi și altă modalitate, în care cultura să nu se mai piardă. Civilizația, luată în sensul peiorativ — căci în sensul bun ea e tot una cu actul și produsul de cultură —, partea de civilizație, de gata făcut și de mort

din mijlocul nostru, reprezintă astfel reziduul devenirii întru devenire, de-a lungul întrupărilor ei felurite în lumea omului. Devenirea, care acoperă atît de mult din viața omului — tot ce e necesitate în el și mult din ce pare a fi libertate — se materializează, pînă la urmă, în simple monumente ale trecutului. Pe plan uman și în ea însăși, devenirea întru devenire este devenire întru neființă.

Devenirea întru ființă. Partea de devenire întru devenire din existența umană s-a dovedit mai întinsă de cum putea părea la prima vedere; atît de întinsă, încît te întrebi dacă mai rămîne loc pentru vreo devenire întru ființă. În cuprinsul formelor pe care le ia prima modalitate a devenirii încap din plin destine individuale, destine colective și lumi istorice, cu măreția și mizeria lor. Un Spengler a putut da sugestiv socoteală de culturile istoriei cu simpla perspectivă — deschis mărturisită și pusă sub patronajul lui Goethe — a ceea ce numim devenire întru devenire. Cine nu face filozofie a culturii cu atît mai mult va vedea spectacolul ființei umane sub semnul acestei deveniri. Nu este ea totul?

Ceva vine s-o dezmintă dintru început, la om: *răgazul*. Că omul l-a cucerit prin mînă sau prin creier, de la sine și împotriva lui Dumnezeu sau prin acesta — răgazul rămîne întîia mare reușită a omului. Iar răgazul înseamnă ieșirea din devenirea întru devenire. Chiar dacă n-o consideri pe aceasta necesitate oarbă; chiar dacă, după cum am făcut-o, îi dai acces în zonele libertății și culturii umane; chiar dacă socotești răgazul însuși o cucerire înăuntrul devenirii întru devenire, el sfîrșește, sau poate sfîrși, cu omul, prin a se ridica împotriva ei.

Nu este însă vorba de răgazul biologic; acesta nu numai că se ivește, dar și rămîne înăuntrul devenirii întru devenire, ca o expresie a ritmului ei. E o pauză între două pulsații ale vieții, nimic mai mult. Aci însă, cu răgazul cucerit de om, apare o *altă* pulsație a vieții. Ceea ce întrezărești cu răgazul este miracolul altui timp și, cu acesta, făgăduința

altei deveniri. Aşa simte oricine de vreme ce denumeşte conţinutul răgazului „distracţie“, distragere din ceva, scoatere din timp. Dar termenul nu spune totul, căci indică doar raportul cu timpul de care te desprinzi, nu şi intrarea în alt timp; indică distracţia, nu şi atracţia cea nouă. Aceasta din urmă însă face preţul omenesc al răgazului şi, de aceea, sub un raport, distracţia poate fi un lucru mai grav decît munca. S-a scris istoria omului ca istorie a războaielor şi a regilor, s-a schiţat apoi una ca istorie a revoluţiilor, dar nu s-a încercat încă una ca istorie a distracţiilor sau, mai larg, a folosinţei răgazurilor. Desigur că ea ar rezerva serioase dezamăgiri: acelaşi joc cu zarurile se practică, sub felurite chipuri, de mii de ani; aceleaşi întreceri între cai sau între oameni. Nu de „evoluţie“ putem vorbi pe acest plan. Şi totuşi ar fi şi aceasta o istorie a omului. Este în joc şi cu ea, măcar negativ, o faţă adîncă a omului. Dovadă că simţim bine ceva grav aci — chiar dacă în practica noastră e doar o formă degradată a ceva adînc — este că ne ridicăm, în numele acestor puţinătăţi, împotriva tiraniilor. Căci, ce fac tiraniile, în fapt, decît să lupte contra răgazurilor şi a libertăţii imediate, ce sînt ele decît o reangajare a omului în devenirea întru devenire — muncă, producţie, manifestare socială, naţională, istorică, *müssen*[16] ? Faţă de folosinţa obişnuită pe care o dă răgazurilor omul, tiraniile ar părea să aibă dreptate: nu merită să respecţi omul mai mult. Şi totuşi, tiranul însuşi simte că nu are dreptate; că loveşte în ceva care iese din „timpul“ asupra căruia stăpîneşte el.

Vom spune: distracţia este devenire întru fiinţă de tip degradat. De aceea ea este, în acelaşi timp, reprobabilă în felul cum e practicată obişnuit şi totuşi esenţială. Faţă de ea, problema muncii — în prelungirea căreia se înscrie şi tiranul — e o simplă chestiune a intelectului, de adaptare şi supunere a materiei; distracţia, în schimb, ar trebui să angajeze raţiunea. În genere, folosirea răgazului priveşte sinele nostru mai adînc, fiinţa umană desprinsă de condiţionările ei imediate, deci trimite la exerciţiul raţiunii. E secundar faptul că dăm

o folosință proastă răgazului; că, obișnuit, departe de a se invoca rațiunea, se pune în joc chiar mai puțin decît intelectul: sensibilitatea cu desfătările ei și emotivitatea cu jocurile ei. Hotărîtor este că aci pînă și ușurătatea îți poate apărea drept un avertisment prin negativul ei; și îți dezvăluie astfel, dintr-o dată, pozitivul altui timp posibil, al altei deveniri, al celeilalte așezări a lucrurilor pe care ar fi trebuit s-o cauți.

Cu răgazul, prin urmare, cel puțin cu cel obișnuit împotriva firii, nu în prelungirea modurilor ei, omul înfrînge timpul și devenirea obișnuită; aduce alt cadru temporal sau, dinăuntru privind lucrurile, altă tonalitate de timp. Îi va rămîne să găsească o devenire de tip nou, care să umple acest cadru sau care să îmbrace această tonalitate de timp. Iar problema e deschisă: este problema deschisă a oricărui ceas istoric și a oricărei conștiințe umane treze. Ceva de tipul anxietății de care vorbea Heidegger apare aci, în fața obligației de-a deschide către o devenire nouă. Într-o lume în care devenirea întru devenire vine să ne asalteze sub toate chipurile: direct, ca oarbă necesitate, sau sub ispita atîtor transfigurări; cu tirania morală a răspunderilor și a sensurilor gata făcute, cînd nu e tirania pură și simplă — trebuie să ne străduim a face loc devenirii întru ființă. Cucerirea răgazului și ieșirea de sub *o* necesitate te trimit, prin ușurătatea și destinderea reușitei chiar, înspre altă formă de necesitate.

Cu o astfel de împletire între frivolitate și gravitate apare, în imediatul vieții noastre, *arta*. Nu o vom întemeia pe răgaz, distracție și joc, cum s-a făcut, necum pe jocul biologic. Dar „superficialitatea ei adîncă“ ne arată că ea aduce un prim răspuns la problema pe care o ridica desprinderea din devenire întru devenire. Chiar și omul ursuz, confiscat de această devenire, sfîrșește prin a vedea seriosul artei. Cu ea, omul are mult mai mult decît ieșirea dintr-un timp și simplul presentiment al altuia: el intră efectiv în timpul cel nou. Creația artistică face să oprească lucrurile pe loc, într-o lume în care totul trimite mai departe; ei nu trebuie să-i mai spui *verweile doch*[17], căci e *Verweilen*[18]. Dar drept rămînere pe loc, fixare

într-un absolut, apare ea doar prin raport la timpul pe care l-a abandonat. În fapt, ea vine cu alt timp, și nu ne vom sfii să spunem că este cel al devenirii întru ființă. Arta este, în speță, o izbucnire a devenirii întru ființă în imediatul lumii. Cu simplul exercițiu al sensibilității noastre începe ea și orice poate fi ridicat cu ea la treapta devenirii întru ființă. Surprinderea lui Pascal, cum că admirăm în pictură ceea ce nici nu ne ostenim a privi în realitate, ne poate reține multă vreme. Dacă temele artei pot fi neînsemnate, hotărîtor este timpul cel nou în care le așezi, devenirea care le cuprinde și în desfășurarea căreia ele au sorți să se „esențializeze". Sînt aceleași lucruri neînsemnate din lumea devenirii întru devenire, dar intrate acum într-un proces de modelare și configurare, învestite cu harul subzistenței. Contemplația lor, sub noua întruchipare, acea contemplație artistică dezinteresată despre care Schopenhauer spunea că este o ieșire din matca voinței, ne apare acum nespus mai simplu, drept ieșirea din devenirea întru devenire. Din nou însă contemplația riscă să spună fixare, ca și cum creațiile artei ar fi piese de muzeu, cu gata-făcutul lor. De aceea nu doar a o contempla, ci și a o retrăi cere opera de artă. Dar ce înseamnă a o retrăi, dacă nu a-i regăsi devenirea sporitoare, împlinitoare? Retrăiești o emoție artistică dacă regăsești desfășurarea lucrurilor pe registrul devenirii lor întru ființă. Cu orice operă de artă vei obține această proiectare a lucrurilor și a sensurilor de aci într-o durată care nu era a lor și care totuși nu e nici străină de ele. Totul se deschide către ființă, prin artă. Și, ce este cu-adevărat străin ființei, spre a nu-i primi învestirea?

Sub o asemenea perspectivă, arta ne va apărea drept întîia replică, una spontană, pe care o dă devenirea întru ființă a toate cuprinzătoarei deveniri întru devenire. E un joc cuceritor în simplitatea lui acesta al artei de-a prelua de la devenire întru devenire întreg conținutul, pe care doar îl semnifică într-alt fel. În fața ei, trimișii de tot felul pe lume ai devenirii întru devenire ar trebui să dezarmeze, așa cum făceau fiarele pădurii înaintea lui Orfeu. Dacă nu numai omul, ci și tot

restul se poate salva prin artă și dacă lumea, în imediatul ei, poate intra atît de simplu în ordine, devenirea întru ființă a și triumfat. Așa i se păruse lui Nietzsche că se întîmplă cu grecii. Dar este cealaltă față în spontaneitatea triumfului ei: e faptul că arta vrea să obțină ca și firesc — cu mijloace firești și asupra unui material firesc — ceva de ordinul nefirescului. Vrea să facă să dureze toată precaritatea lumii. Deznădejdea artistului de-a nu putea, în fapt, pune în ordine totul și de-a nu ridica pînă la expresie decît ceva anumit; sentimentul că există ceva privilegiat pentru el, un material ca și un ceas de creație privilegiat; că deci nu poate sălta lumea în chip necesar, organizat, prin mijlocirea pe care o pune în joc efortul său de cultură și că, în fond, există o parte a lui Dumnezeu în lucrurile și în reușitele acestea — fac din artă un exponent seducător, dar nu și o soluție pentru devenirea întru ființă. Oricui, oricît de adîncit și de înrăit în cele ale devenirii întru devenire ar fi, arta îi dă un avertisment, cum că există și altă ordine, alt mod de compunere a lucrurilor; dar pe nimeni nu-l poartă necesar către această ordine. E ca și cum arta ar spune: există o rațiune mai adîncă în lucruri, dar căile ei sînt neștiute.

Dacă însă devenirea întru ființă pune în joc conștiința, cum am sugerat, și mai mult încă decît conștiința obiectivă, una absolută, anume conștiința că trebuie să devii ceea ce în fond ești, atunci căile nu sînt indiferente și nu pot rămîne neștiute. Tocmai aceasta înseamnă cultura și, în înțeles mai larg, necesitatea rațională în zona căreia pătrunde omul, o dată cu ieșirea din fire și firesc: cunoașterea căilor sau măcar căutarea și urmărirea lor conștientă. Arta poate izbuti ori nu, poate mîntui ori nu — devenirea întru ființă își face acum intrarea organizată în lume. Cel mult, pe fiecare dintre treptele ei, va putea apărea ca și un reflex al artei.

Există totuși o treaptă *subiectivă* a devenirii întru ființă: împlinirea ca persoană umană. Fără ca sinele individual să tindă propriu-zis către un sine mai vast, el își dă singur adîncime și intră într-o devenire întru sine, care e ca și una către

un sine mai vast. Căci nu întotdeauna persoana este obiectiv conștientă că se împlinește pe sine înăuntrul umanului, ca ființă universal umană; la treapta aceasta ea rămîne mai mult personalitate, adică persoană *în funcție de, prin raport la*. Dar subiectiv ea trăiește umanul însuși, resimțind ceva mai adînc decît ea însăși măcar sub forma legii proprii. Acum ea își vede o lege, o ordine în sînul căreia devine și în numele căreia vrea și să fie, nu doar să devină. „Persoană“ vine de la *personans*, voce care răsună prin mască, de sub o lege, de sub un tipar. Dar legea ei de acum nu e una rigidă, ca o mască, ci una în desfășurare. Persoana reprezintă, în speță, cu o descriere pe care o dădea un gînditor pentru actul de cultură în genere, o trecere de la „unitatea închisă“ la „unitatea desfășurată“*. Cu o asemenea desfășurare după legea proprie, după generalitatea proprie sub care trăiește, o conștiință individuală cîștigă sentimentul infinității organice: tot ce trăiește vine să se rînduiască și să se structureze firesc în desfășurare persoanei, iar în fiecare moment al ei se reflectă întregul. Devenirea celui ce trăiește în această modalitate, departe de a consuma, integrează. Cu fiecare pas al ei, persoana se definește mai bine și se adîncește mai mult în „generalitatea proprie“. Iar generalitatea ei, ca orice idealitate, e inepuizabilă. Cînd a atins treapta persoanei, ființa umană „are drept“ la eternitate, cum se rostea Goethe; poate trăi oricît, căci nu e ca viețile acelea obișnuite, ce n-au de spus decît cîteva lucruri, ci, în perspectiva unui singur sens ce se rostește prin ea, persoana știe totuși să fie veșnic nouă. Pe de altă parte, deși inepuizabilă, persoana poate încheia oricînd; căci, iarăși spre deosebire de viețile obiș-

---

* Formula e a lui Georg Simmel, în studiul *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (*Conceptul și tragedia culturii*). În general, Simmel e cel care a prins cel mai sugestiv acest stadiu a ceea ce numim devenire întru ființă, în studiul său *Das individuelle Gesetz* (*Legea individuală*), unde arată că se poate vorbi și despre o „generalitate a individualului“.

nuite, ce se încheie iremediabil după ce și-au pus pe lume cele cîteva sensuri ale lor, dar sînt neîmplinite dacă se încheie mai înainte, existența persoanei este de fiecare dată rotunjită. Și totuși, în același timp cu infinita desfășurare posibilă, ca și cu împlinirea ei de fiecare clipă, simți în persoana umană încheierea riguroasă: ea se îndreaptă cu necesitate spre un final. Persoana poate trăi oricît, poate sfîrși oricînd, dar sfîrșește necesar. Acesta este, de pe acum, darul pe care-l aduce devenirii ființa. Îi dă o infinitate care nu mai e una de trecere și de pierdere; îi dă o împlinire, în finitudinea ei; îi dă o împlinire necesară.

O a doua treaptă a devenirii întru ființă, treapta *obiectivă*, se ivește organizat, o dată cu politicul. Deosebirea sugestivă — de care vorbeam în cazul persoanei, între unitate închisă și unitate desfășurată, joacă acum și mai departe. Oricît s-ar deschide întru sine, persoana păstrează, în subiectivitatea ei, ceva dintr-o unitate închisă. În deschiderea ei către universal, persoana poate căuta, de astă dată, o modalitate obiectivă, care o va duce la deschiderea către „ceilalți", către ființa mai vastă a comunității. Pe această treaptă obiectivă, individul nu se simte cu adevărat persoană decît printr-o comunitate spirituală și de destin cu alte persoane, prin comuniune. Comuniunea îl face să fie ce este, prin ea doar obține el devenirea sporitoare și împlinitoare. Cu alte cuvinte, el nu devine întru legea proprie, generalitatea proprie, decît în măsura în care devine întru o generalitate istorică. Și, într-adevăr, prin politic se țintește și uneori se obține o expresie umană superior tipizată. Întotdeauna, în fapt, prin simpla ei existență, cetatea, polisul, comunitatea, e sortită să modeleze. Comunitatea de destin, înțeleasă ca una geografică, economică, de tradiție, limbă și moravuri, are prin ea însăși o acțiune „politică", transformatoare și formatoare.

Dar politicul ridică pînă la nivelul conștiinței această devenire întru ființa obiectivă, istorică; prin politic se năzuiește organizat spre modelare de oameni, în sensul acela nobil, grec de *paideia.* E absurd să se vorbească de politică fără

acest sens de cultură; și, de altfel, comunitate politică nu se poate numi simpla cetate sau simpla națiune, ci acea comunitate în care se exprimă o idee formatoare. E un plus de ființă pe lume, cu orice adevărată comunitate politică. De aceea s-a putut spune că nu e cu adevărat în modalitatea politicului cel care consideră pe om bun (respectiv, de la sine definit) prin natură. Doar cel care îl consideră rău și îi cere conversiunea de la firesc face cu adevărat politică. În termenii noștri: devenirea întru ființă pe care o aduce politicul nu e un fel de a prelungi devenirea întru devenire, nu e un fel de a lăsa pe om în pace. Este, dimpotrivă, după înfrîngerea primei deveniri și intrarea în destindere, angajarea într-o mai adînc umană tensiune. De aci ispita politicului de a sfîrși în constrîngere, obiectivîndu-se în instituții și legi. Dar riscul constrîngerii apare firesc, ori de cîte ori subiectivul și obiectivul fac două.

Cea de a treia treaptă a devenirii întru ființă, treapta *absolută*, va aduce împăcarea subiectivului cu obiectivul, în modalitatea, iarăși organizată, a religiosului. Sinele subiectiv, ce se ridică cel mult pînă la persoana umană, sinele obiectiv, ridicat la conștiința angajării într-o comunitate politică, fac loc sinelui absolut, privind umanul însuși. Devenirea întru ființă a religiosului este a umanului însuși. Într-un sens, o asemenea modalitate absolută a devenirii întru ființă e cea care apare întîi istoricește și, în orice caz, cea care prinde relief înaintea celor subiectivă și obiectivă; în speță, religiosul se ivește întîi, nu persoana ori politicul. Și este, în setea aceasta a omului de *a fi* — setea de mîntuire, sau setea de absolut, cum s-a spus —, una din cele mai evidente expresii ale devenirii întru ființă. Dacă n-ar fi decît ea, și devenirea întru devenire n-ar exprima întreg lotul omului. Religiosul vrea să scoată pe om — nu pe un om, nu pe oameni, ci pe om — din condiția sa de alienare față de ființă. Iar fiindcă e vorba de *natura* umană, se întîmplă acum ceea ce pare întotdeauna miracolul absolutului: coincidența dintre particular și universal. În speță, o singură ființă umană poate

reașeza în ființă tot restul; sau o singură întrupare umană le poate mîntui pe toate. Este sensul limpede și mărturisit al creștinismului, dar și cel implicat în orice religie, unde profetul absoarbe în viața, pătimirea și transfigurările sale destinele celorlalți, cari devin, de la el încolo, o simplă *imitatio*; cu alte cuvinte, se prefac în deveniri conștiente întru ființa o dată obținută. Cine nu e cu mine, întru mine, după vorba mea, nu este — spune orice profet.

Cu religiosul, formele de ansamblu pe care le poate lua organizat devenirea întru ființă pe plan uman se încheie.

Ne-am putea opri aci, căci nu ne va interesa, pentru cazul Goethe, decît devenirea întru ființă pe plan uman. Nu vom lăsa însă nemenționată o a patra și ultimă modalitate a devenirii întru ființă, cu atît mai mult cu cît pleacă ea însăși de la existența umană: devenirea întru ființă adusă de dialectică.

Absolutul religiei era cel uman. Cu ea devenirea întru ființă privea umanul deplin — dar numai atît. Există însă năzuința, uneori răzbătînd chiar în religie, de a lega sensurile omului de sensurile lucrurilor; iar filozofia poate fi privită ca „locul" în care omul încearcă racordarea *logos*-ului său cu *logos*-ul lucrurilor; cu „ce este". Acum omul nu se mai socoate un dat, ci o realitate ce se dă printr-o desfășurare a lumii. El caută, dincolo de sine, desfășurarea rațiunii în lucruri, sau, mai degrabă, desfășurarea lucrurilor *ca* rațiune. Iar aceasta este dialectica. Ea poate fi expresie culminantă a devenirii întru devenire, dacă privim lucrurile doar ca avînd rațiune (iar atunci e dialectică lineară, de pierdere, ca în materialismul dialectic), și este totdeodată expresie culminantă a devenirii întru ființă, dacă privim lucrurile ca *fiind* rațiune (iar în acest caz e vorba de o dialectică în cerc, respectiv, în cercuri). Cu dialectica din urmă e în joc o devenire întru ființă a întregului, un „sens" ori un „nonsens" final. Pe această treaptă nu mai e loc pentru „ființă", care se dovedește o problemă prost pusă: devenirea întru ființă înseamnă însăși ființa lumii.

*

Iată cît de departe duce, pe plan metafizic, tema devenirii întru ființă, cu această ultimă expresie a ei; și iată, în general, ce probleme deosebite de cele ale devenirii obișnuite ridică adîncirea conceptului de devenire. Goethe avea dreptate să spună că obiectul rațiunii este devenirea. Dar care?, ne întrebam; iar acum putem răspunde: nu devenirea comună, pe care o prinde în chip desăvîrșit intelectul, ci doar devenirea întru ființă. La fel, Goethe avea dreptate să spună că omul complică lucrurile. Dar prin ce? Iarăși prin devenirea întru ființă. Fără a deosebi în sînul devenirii, invocarea acesteia, legitimă în aparență, sfîrșește prin a tulbura de-a binelea lucrurile. Discutînd cu von Müller (la 6-VI-1824) despre un poet, Goethe se întreba: „Cum pot eu rosti o judecată asupra a ceva problematic, abia în devenire? Nu am eu oare îndeajuns de făcut cu propria mea devenire? Și d-ta știi că eu statuiez o realitate în statornică devenire..." Cum și în numele cărei deveniri se poate vorbi așa? Nu-i mai servește lui Goethe la nimic să instituie o necurmată devenire, dacă ea îl face să nu mai înțeleagă, ba, îl închide în devenirea proprie, făcîndu-i opace pe toate celelalte. Dacă Goethe ar avea dreptate și devenirea ar fi sortită să ne închidă pe unii altora, el însuși nu ar mai reprezenta pentru ceilalți tot ce este.

În preferința teoretică a lui Goethe pentru devenirea întru devenire este însă mai mult decît o ispită proprie: e, parcă, o ispită a spiritului germanic însuși. Goethe spunea despre germanii cei vechi cum că nu aveau *gestalteten Götter*[19] (*Notizen und Entwürfe zu Dichtung und Wahrheit*; în vol. XXVI, p. 80); iar despre mistica germană, se știe cît de obsedată este de tema devenirii, făcînd din Dumnezeu nu doar unul al devenirii, ci și unul ca devenire. Goethe însuși e socotit reprezentativ pentru spiritul germanic, prin tema sa a unei deveniri inepuizabile. Și e poate caracteristic pentru preferința lumii germanice față de devenirea întru

devenire faptul că lumea aceasta nu reușește decît într-una singură din formele organizate ale devenirii întru ființă: doar în ultima, cea filozofică. Altminteri, nici persoana — dacă lăsăm deoparte tocmai cazul Goethe —, cu atît mai puțin politicul ori religiosul, nu sînt lotul sufletului germanic. Persoana lor, se știe, e dispusă să se supună și să se anuleze pe sine prea devreme; politicul lor e prea mult de tip războinic și prea puțin de tip revoluționar (națiunea lor e singura, dintre cele mari, ce n-are o mare revoluție la activul ei, după cum e singura ce n-a pus pe eșafod un rege); iar religia lor e prea adesea simplu germanism. Extraordinara reabilitare pe care și-o aduce, la acest nivel, sufletul germanic prin reușita filozofică (muzică, poezie), adică, vom spune, în termenii noștri, prin devenirea întru ființă de ultimă instanță, nu poate ascunde faptul că, în restul cel mare al existenței sale, sufletul germanic stă sub ispita devenirii întru devenire. Pe de altă parte, sufletul acesta a știut să înnobileze devenirea întru devenire, ducînd-o pînă la infinitudine. Din trăsătura germanică de a încărca devenirea cu năzuința către infinit, Spengler a făcut dimensiunea „faustică" a omului occidental, cu *Sehnsucht*-ul[20] lui nesfîrșit și cu dorința de a escalada cerurile: turnul gotic, muzica, analiza infinitezimală, iar astăzi, cînd puterea creatoare s-a stins, setea nepotolită a tehnicii. Să fie, atunci, o calificare a devenirii întru devenire prin infinitudine? Faptul de a se desfășura la infinit să dea lucrurilor dreptul de a ocoli devenirea întru ființă? Și, în fond, să nu existe decît *o* devenire, cea întru devenire, cum arată sufletul germanic, dar care, în infinitatea ei exprimată prin dialectica filozofică, doar să pară altceva, fiind în fond o aceeași modalitate dusă pînă la capăt? Deosebirea dintre cele două deveniri trebuie atunci să fie mai adîncă: dacă nu există două tipuri de infinitate, nu sînt nici două de devenire.

Cele două infinități. Deosebirea dintre devenirea întru devenire și aceea întru ființă ne-a apărut pînă acum în *for-*

mele ce le lua ea de o parte și de alta. Dacă însă formele acestea nu sînt iluzorii — dacă, în speță, persoana, politicul, religiosul și ființa obținută de rațiunea filozofiei nu sînt simple transfigurări ale unei singure deveniri, cum sugerează prea des sufletul germanic —, atunci deosebirea trebuie să fie una de natură. Dar natura lor deosebită se prinde cel mai bine în punctul unde cele două tipuri de devenire se întîlnesc, anume în dialectică.

Am văzut, într-adevăr, că atît o devenire cît și cealaltă culminau în dialectică. Am sugerat sumar că există dialectică și dialectică, dar nu era încă vorba decît de nume diferite. Ce poate deosebi o dialectică de alta, și astfel o devenire de alta, este natura deosebită a infinității desfășurate. Există oare două tipuri de infinitate, cari să poarte cu ele două desfășurări și deci două deveniri ? Sau, are dreptate spiritul germanic comun, cînd pune o singură devenire, culminînd într-o unică infinitate ?

Devenirea întru devenire este angajată de fapt în finitudine. Ea exprimă lotul celor ce sînt aci și acum; cari nu sînt decît în devenire, nu și în ființă, dar nu pot rămîne veșnic în devenirea de aci și acum, și atunci pun pe lume un alt aci și acum, al cărui lot va fi același, de-a nu putea rămîne ce este el în finitudinea sa. Lucrurile sfîrșesc prin a fi infinite, în sensul că sînt nefinite. În întregul lor *sînt* finite, dar la capăt încetează să fie; și atunci se refac ca atare. E o devenire infinit reluată, un finit la infinit, cu ele — aceasta este legea lor. Infinitudinea e definitudine.

Willst ins Unendliche schreiten,
Seh nur im Endlichen nach alten Seiten.[21]

(*Gott, Gemüt und Welt*)

S-a deosebit adesea între infinit și infinit. Un Hegel a vorbit de infinit bun și [infinit] rău, după cum s-a făcut deosebirea între infinit și indefinit. Ne este însă prea limpede în ea însăși deosebirea — tocmai în lumina deosebirii noastre între două tipuri de devenire — spre a mai

recurge la alții. Așa cum ne apare infinitul devenirii întru devenire, el este de tip finitist, întocmai celui vulgar matematic. Nu exprimă, prin natura lui, o infinitate, ci doar neputința de a se rămîne la finitudine. La fel sînt: numărul „oricît de mare", sau întinderea oricît prelungită. În ele însele sînt determinate și ar părea să rămînă așa, dacă n-ar exista permanent posibilitatea ca, la *capătul* lor, să se adauge numărului încă o unitate numerică și întinderii încă o unitate de întindere. Infinitatea nu transfigurează însă seria numerelor, nici întinderea, și nu apare ca un atribut esențial, cît mai degrabă ca unul accidental, ivindu-se la graniță și transcriind faptul, neașteptat, că granița nu se oprește, că finitul nu rămîne finit. Abia în ultimă instanță lucrurile stau așa; pînă atunci, natura lor era de a fi finite, iar acest fapt e hotărîtor pentru tipul de infinit ce se obține. E un infinit născut sub semnul preferinței pentru finit.

O asemenea preferință e tot timpul marcată la Goethe, care — o vedem de la început — pune preț doar pe prezent, limitare și ocazional. Scriind despre Winckelmann și despre opera nedesăvîrșită a acestuia, el spune că tocmai de aceea, fiind nedesăvîrșită, ea devine ceva *viu*. Dar adaugă: orice viață e o pregătire, nu o operă încheiată, „limitarea e peste tot lotul nostru"; și astfel, cu trimiterea de la o limitare la alta, lotul nostru devine nelimitarea. Paradoxul infinității născute din finitudine nu e singurul la Goethe; așa era la el paradoxul repetiției obținute tocmai din setea unicității; sau, în general, paradoxul devenitului născut tocmai din devenirea ce vrea să nu fie decît devenire. Dar în toate joacă poate paradoxul, mai adînc formal, al gîndirii matematice elementare, de a institui numărul întreg finit, care să nu poată rămîne în finitudine. El dă exemplul tipic, cum vedeam, de infinit obținut sub semnul finitului.

Numărul întreg însă este o ieșire din infinitudinea celui fracționar, în cazul căruia valoarea raportului singură contează, în timp ce numărătorul și numitorul pot lua valori

la nesfîrşit şi apar doar ca „momente“, cum spunea Hegel. Într-un sens, întregul e o *cădere* din fracţionar, prin fixarea numitorului la unitate. Dar finitudinea, o dată obţinută cu întregul, îşi devine suficientă sieşi, ca în pitagoreism; uită de infinitudine şi se desfăşoară după seria, sigură pe sine, a numerelor întregi sortite totuşi să nu aibă capăt şi să reafirme o infinitudine, să-şi trimită finitul la infinit. Este acesta infinitul din care se ieşise, regăsit? Aci e, formal, toată problema. Limitarea lui Goethe duce la eterna reîntoarcere, restrîngerea devenirii la simplă devenire duce la o anumită infinitate dialectică, exact aşa cum numărul întreg duce, împotriva finitudinii sale şi totuşi din cauza acesteia, la infinit. Iar problema e dacă nu trebuie spus: la *un* tip de infinit, numai.

Printre fragmentele ţinînd probabil de *Faust*, dar cari nu pot fi localizate precis, este şi acesta:

Und merck dir ein für allemal
Den wichtigsten von allen Sprüchen
Es liegt da kein Geheimniss in der Zahl
Allein ein grosses in den Brüchen.[22]

(fragmentul 173)

Ce vrea să spună Goethe cu el? În gura cui cădea afirmaţia aceasta, că în fracţionar zace o taină? Nu vom încerca o dezlegare. Vom socoti încă o dată că el rosteşte aci, în *Faust*, lucruri mai adînci decît justifică obişnuit — şi vom reţine deosebirea de natură pe care o relevă între fracţionar şi întreg. Chiar în ordinea cantităţii, aşadar, vor fi deosebiri de natură, care ne vor duce pînă la deosebiri înăuntrul ideii de infinit. Numărul întreg trebuie considerat drept un caz particular al celui fracţionar; întregul, deci limitatul, este o particularizare a infinităţii fracţionare. Alături de infinitul obişnuit, obţinut prin reluarea finitului ca finit la infinit, iată astfel un alt infinit, care nu se mai naşte din finit, ci, dimpotrivă, face el cu putinţă pe acesta. Matematicile au poate un asemenea infinit în esenţa lor; doar după ce au

particularizat în întreg și încearcă de aci să plece îndărăt, spre infinit, dau ele peste infinitul finitist. Fapt este că ele trădează două modalități de infinitudine, una finitistă și alta prin natură. Într-un caz infinitul devine infinit doar la capătul său, în timp ce în restul șirului natural al numerelor domnea finitudinea, ba chiar numărul întreg era simbolul finitudinii; în al doilea caz, infinitul este în întregul său așa: termenii săi nu sînt decît „momente“, particularizări ale infinității, tot ce este are infinitudine, este împlîntat, îmbibat de ea, iar finitul nu are viață decît în infinit. Acum deosebirea se vădește limpede: la primul tip finitul este afirmativ, infinitul nu e decît negație (nefinit); la al doilea, infinitudinea este tot timpul afirmată, iar finitudinea e doar negație a ei — o negație provizorie, ca orice negație, poate; o antitemă, sortită să se stingă în afirmarea mai vastă a temei. Unul ar mai putea fi numit infinit al intelectului, celălalt al rațiunii.

Transpunînd acum lucrurile asupra celor două deveniri, deosebirea dintre ele ne va apărea la fel de limpede: la devenirea întru devenire infinitatea care se obține este una de repetiție a devenirii ca atare, o infinitate aditivă, de încă o dată; infinitatea e nefinitate și conștiința ei se capătă doar la capătul lucrurilor, respectiv, cînd vezi că n-au capăt. În schimb, infinitatea pe care o conferă devenirii ființa este în fiecare din momentele celei dintîi, căci de fiecare dată e în joc o devenire de integrare; cu fiecare pas se obține o totalizare și, mai bine decît oriunde, se poate vorbi aci de „totalitate de fiecare clipă“. Astfel se va putea generaliza ceea ce găseam izbitor încă de la treapta persoanei: desfășurarea poate sfîrși oricînd, nu sfîrșește nicăieri, sfîrșește cu necesitate, toate laolaltă. Pentru intelect, acestea vor fi aporiile infinitului; ele ne vor apărea însă drept simple neputințe ale intelectului.

Un asemenea tip de infinit, ca fiind *în* finit și în fiecare din momentele lui, are riscul să nu-și trădeze oricui infinitatea, ba chiar să apară, celui ce nu deosebește între infinituri, o expresie a finitudinii. Vedem infinit acolo unde nu este, unde e doar nesfîrșire, și nu-l recunoaștem acolo unde este.

Așa s-a întîmplat cu judecata modernilor despre greci, cărora e un loc comun să li se impute că n-ar avea sentimentul infinității. Spengler a așezat tocmai aci, în deosebirea dintre finitudine și infinitudine, opoziția dintre cultura greacă și cea occidentală. În opoziție cu fausticul, care ar fi fost peste tot sub semnul infinității, apolinicul antic s-ar caracteriza prin număr întreg, statuar, apropiere, odihnă. Pe linia acestei deosebiri, Spengler nu se sfiește, la un moment dat*, să spună că, tot ce e apropiat fiind popular, cultura greacă e cea mai populară. Ca și cum totul ar ține de adîncimea spațială! Ca și cum distanțarea infinitului de finit ar fi o chestiune de depărtare, sau de taină, ar fi izvor ce nu ne stă la îndemnă. Dar tot ce se poate spune este că în cultura greacă nu apare *voința* de esoteric, ca în Egipt: e un esoteric ce se plimbă pe stradă, rațiunea; o infinitate ce nu e „dincolo" de finit. Cum altfel poți numi populară cultura tragicului și a filozofiei? Grecii au curajul de a pune în față sensurile ultime, așa cum îndrăzneala filozofiei este de-a vedea în banal profundul și în particular universalul. Cultura lor e populară doar în sensul că e filozofică, neinițiatică. E adevărat, grecii au avut repulsia infinitului. Dar a căruia? Cînd un Spengler vine să opună anticului năzuința goticului către infinit, sub forma turnului catedralelor[23], i se poate răspunde: între infinitudinea aceasta finitistă, între o asemenea naivitate a goticului — pe care sufletul occidental a mai regăsit-o, fără religie dar cu o religiozitate încă, în ceasul Turnului Eiffel — între ea și „seria statuară a numerelor întregi", cum spune Spengler, nu e decît o chestiune de grad. Fausticul de aci e tot de esență apolinică. Pentru *acest* infinit finitist, e adevărat, grecii au avut repulsie și au preferat de aceea să rămînă în finitudine decît să infinitizeze așa. Au refuzat, spre deosebire de faustic, infinitul prost, *Sehnsucht*-ul interminabil, rezultat al conștiinței devenirii întru devenire; la fel ar fi repudiat ei „integralismul" unui Goethe,

---

* Vezi: *op. cit.*, vol. I, München, 1931, p. 407.

totalizarea aceea a conștiințelor umane și perceperea prin toți porii umanității. Dar, pe de o parte, este limpede că o asemenea infinitate faustică e tot pitagoreică, tot finitistă; iar pe de altă parte, rămîne deschisă problema dacă, în ciuda finitismului aparent, grecii nu au avut totuși sentimentul celeilalte infinitudini*. Dacă trecem peste *naivitatea* infinitudinii, pe care grecii, spre deosebire de toate sufletele începătoare, inclusiv cel gotic, n-au avut-o, le rămîne tocmai meritul de a fi dat — în artă și în filozofie, nu și în matematici, e drept — expresia infinității bune. Cum se poate tăgădui sentimentul infinitudinii unei lumi care, alături de conștiința artistică (frumosul e infinit în finit, spunea Schelling), a adus conștiința filozofică, adică tocmai a infinitudinii raționale? Infinitudinea goticului matur nu mai este nici ea finitistă — așa cum o arată muzica și analiza matematică relevate de Spengler, sau tocmai idealismul german (nu Goethe), mai puțin relevat de el. Poate fi deosebitor între antic și modern faptul că ultimul are sentimentul depărtării și al infinitului prost; că nu are încredere (empirism sceptic), nici bucurie („dincolo"), nici plinătate (relativism) în ce e apropiat; dar, în infinitatea bună, anticul și modernul se întîlnesc. Impresia că modernul este aci altceva decît anticul, pentru că are sentimentul depărtării, își are o contraparte în cea că Goethe ar fi antichizant doar pentru că are sentimentul apropierii. Dar ce anume îți este apropiatul, ce îți e finitul, ce devenirea; în ultimă instanță, de *ce* infinitate sînt capabile ele — acest lucru hotărăște, nu apropierea ori distanțarea. Deosebirea dintre cele două infinituri e la fel de bine una între două feluri de a înțelege finitul.

Revenim, în fond, la deosebirea dintre cele două deveniri și ne e limpede că anticii n-au avut și n-au vroit să aibă infinitatea devenirii întru devenire. În general, ei n-au vroit

---

* Refuzul lor de-a accepta un infinit „actual" privea poate doar infinitul finitist, care în realitate e doar „infinit virtual", ca putînd oricînd primi o unitate în plus. Să fi lipsit infinitatea adevărată, actualitatea însăși, celor cari aveau conștiința ființei inepuizabile?

să aibă de-a face cu devenirea întru devenire, ca ținînd de generație și corupție. Au avut dreptate? Într-un sens, nu: căci au pierdut înțelesul științific al naturii, după cum au pierdut, de pildă, șansa analizei matematice. Aci, spiritul modern a adus efectiv ceva nou, după cum în general a adus noutate prin valorificarea, pe toate planurile, a devenirii întru devenire (persoana individuală în locul prototipului, caracterul, romanul, cultul realului, pozitivismul, tehnica). Dar deosebirea dintre sufletul antic și cel modern nu este, atunci, pe bază de opoziție între finitudine și infinitudine, ci doar între deveniri; sau, întrucît amîndouă devenirile sînt de fiecare dată în joc, doar de accent. De o parte, cu grecii, devenirea întru ființă e prea exclusiv cultivată, după cum modernii pun un accent prea apăsat pe devenirea întru devenire. Iar ultimului tip de devenire îi pare finitist cel dintîi, în timp ce devenirea întru ființă denunță finitismul primeia. Cele două deveniri ne pot ajuta să înțelegem specificul a două lumi istorice.

Două tipuri de infinitudine, respectiv, două de finitudine, vin deci să dezvăluie natura celor două deveniri. Și una și alta culminează în cîte o formă de infinitate, de care vrea să dea socoteală cîte o dialectică; dar infinitatea e deosebită și, o dată cu ea, natura celor două deveniri e deosebită.

Cele două cercuri. Dacă atît în formele cît și în natura lor cele două deveniri sînt deosebite, ele se vor dovedi așa și în expresia lor simbolică. Și una și alta se lasă simbolizate de cerc; dar există două tipuri de cerc, așa cum există două de infinitate. Cu deosebirea dintre cercuri vom desăvîrși, ducînd-o pînă la schemă, deosebirea dintre cele două deveniri.

Undeva în *Logica* sa* Hegel găsește că imaginea infinitului numit de el cel rău este linia, în timp ce a celui bun este cercul, „fără punct de plecare și fără sfîrșit". Schematismul acesta este prea sumar și nu poate fi adoptat întocmai. Chiar dacă am opus o dialectică lineară uneia în cerc, și deci

---

* Vezi: vol. IV al ed. Clockner, p. 173.

o infinitate lineară uneia în cerc, în fapt ni se pare că deosebirea e de făcut înăuntrul ideii de cerc — dacă adîncim mai bine lucrurile — și că viciul linearității poate fi și al circularității, luate într-unul din înțelesurile ei. Astfel, ni se pare că nu pot fi socotite tot una cercul infinității rele, cerc ținînd de revenirea în același loc, de repetiția, de eterna întoarcere asupră-și a unui lucru, putînd cel mult lua forma spiralei și vădindu-și atunci înrudirea cu linearitatea — cu cercul infinității bune, cea de integrare. În primul e ceva dintr-un mecanism stricat, ce se mișcă la nesfîrșit, și de aceea și poartă în logică numele de cerc vicios. Dar cine va putea spune că orice formă de cerc este una de cerc vicios? Un asemenea cerc este, de pildă, în regresul la infinit: căci acest regres se naște tocmai prin revenirea neîncetată la același punct și regăsirea tezei din care vroiai să ieși; la fel, s-ar putea spune că un asemenea cerc vicios este în principiul cauzalității, căci și el readuce la un agent cauzal ce, oricît ar fi materialicește un altul, este formal un același lucru. Dar tocmai cercul, de astă dată cel bun, vine să înfrîngă gîndirea cauzalistă. O gîndire în cerc, și care nu e în cerc vicios, califică întoarcerea unui lucru la sine ca la un capăt de drum și nu ca la un reînceput. O gîndire în cerc nu se reia permanent, nu-și redeschide statornic bucla, ci tocmai că și-o închide. Întorcîndu-se la sine, după toată maturitatea călătoriei, gîndul se „împlinește". Termenul ultim e și primul, dar cîștigă caracterul de-a fi ultimul, fără a mai fi regăsit ca primul. Este propriu gîndirii filozofice să facă aceasta, și e caracteristic, în schimb, că tocmai filozofia, care caută cercul cel bun, denunță cercul vicios, în special sub chipul regresului la infinit. Cu alte cuvinte, ceea ce caută filozofia este cercul, dar ce condamnă ea este circularitatea. Cum este posibil acest lucru; în ce măsură totul ține de caracterul de „orientare" pus în lumină de gîndirea filozofică; cît e de adevărată vorba lui Hegel, că abia la sfîrșit, ca sfîrșit, un lucru este ceea ce e cu-adevărat; dar cît de riscat e hegelianismul însuși fără întregirea cu sensul de „orientare" pe care-l dă filozofia greacă — nu ne va interesa aci. Deosebirea în ime-

diat a două tipuri de cerc va fi de-ajuns pentru schematizarea celor două deveniri.

Deosebirea dintre cercuri se înscrie, de altfel, în însăși vorbirea obișnuită. Se spune: „a cădea în cerc", lăsîndu-se astfel loc pentru o altă moralitate a cercului, care să nu fie de cădere. Iar expresia e sugestivă. Dacă ne întoarcem cu gîndul la cele două deveniri, e lotul devenirii întru devenire să „cadă" în cerc, să revină la punctul de plecare și să plece din nou, sub pintenul eternei repetiții. Devenirea recade aci în devenire, așa cum finitul recădea în finit; ceea ce se putea foarte bine califica și drept „cădere" în infinit, adică *la* infinit. Infinitul acela era expresia neputinței finitului de a rămîne finit, așa cum cercul de aci e expresia neputinței devenirii de a se împlini. Și ce limpede dă Goethe expresie *acestui* cerc, cînd spune că tot ce putem ști mai ridicat este „mișcarea rotitoare a monadei în jurul ei înseși", sau:

Wenn im Unendlichen dasselbe
Sich wiederholend ewig fliesst...[24]

atunci cînd nu preferă să vorbească de *Steigerung*[25] și de mișcarea în spirală ca de o „lege fundamentală a vieții" (*Über die Spiraltendenz der Vegetation*; în vol. XLIV, p. 331), de aceea mișcarea în spirală, în fond, care nu e decît o altă formă a circularității vicioase. Dar cu Goethe ai surpriza să vezi că nici măcar cercul vicios nu e osîndit...

Există, deci, două modalități ale cercului. Atît devenirea întru devenire cît și cea întru ființă se desfășoară în cerc, iar cu ele cercul — bun ori rău, sau și bun și rău — devine lotul experienței noastre de viață, ca și al celei de gîndire. Pe plan cosmic stăm sub semnul sfericității; dar, la fel cum geometria obișnuită, cea plană, nu e decît un caz particular al geometriei sferice, linearul nu e decît un caz particular al circularului. Resimți limpede lucrul acesta, în geometria concretă a existenței și a gîndirii noastre, unde tot ce e linear e sortit să redevină cerc. Experiențele noastre de viață au întotdeauna, la început, sensul distanțării de ceva și al anga-

jării într-o traiectorie ce ne pare fără de întoarcere, pînă ce maturitatea cîte unei experiențe (fiul risipitor ce se *întoarce*) ne arată că am revenit la punctul de plecare, sau că, într-o altă experiență, a altcuiva, lucrurile noastre se întorc și se reiau, se desfac și se refac. Experiența noastră de gîndire, de asemenea, are iluzia linearității, a distanțării și a adîncirii fără întoarcere — pentru ca, în cazul cel bun, maturitatea gîndului, care se numește speculația filozofică, să regăsească începuturile (elementele, naivitatea principiilor) și să facă din ele capătul de drum.

Stăm peste tot sub semnul cercului. Și e firesc așa, dacă devenirea întru devenire și cea întru ființă își împart între ele sensurile și formele de viață ale omului; căci în amîndouă traiectoria este cercul. Dar tocmai pentru că ele sînt două, cercul ne va apărea sub două chipuri. Și, astfel, unui cerc al devenirii întru devenire, ca pură și oarbă circularitate, i se va opune cercul fecund al devenirii întru ființă, cerc de ctitorie și împlinire în sînul realului.

Dar opoziția dintre aceste două cercuri nu mai trebuie adîncită: ea e în Goethe; e însuși cazul Goethe.

ÎNCHEIERE

În orice mare despărțire este un dram de nebunie spunea Goethe. De ce trebuie totuși să ne despărțim de el ? Din două motive. Întîi, pentru că a invocat și a impus, cu extraordinara sa magie, mitul lui Faust, un erou care *nu este al lumii noastre*. În al doilea rînd, pentru că a contrazis, cu restul creației sale, același mit care, cu excepția eroului, exprimă totuși *ceva hotărîtor din lumea noastră*, cel puțin din cea occidentală.

Afirmăm, așadar, că mitul lui Faust ca erou nu este al lumii noastre și că e chiar o nesocotință să numim cultura europeană „faustică", dacă ne gîndim la personaj. Există false modele pentru culturi, la fel cum există — o spune tot Goethe — false tendințe la individ. În definitiv, și cultura greacă s-a desfășurat sub un fals model, devenit din fericire un nume, sau un simplu eponim : modelul Ahile. Căci dacă te gîndești la educația și cultura grecilor, la acea *paideia* despre care s-a vorbit în zilele noastre atît de adînc, atunci vezi bine că Homer a putut fi o școală pentru greci, dar eroul său principal nicidecum. Nimeni dintre marii greci nu s-a putut revendica de la el. Un exemplar uman ca el, mai sumar decît Ghilgameș, o simplă străfulgerare de mînie și forță, nu putea fi modelul umanității atît de înțelepte și subtile din Milet și Efes, din Atena și Corint, ba nici măcar modelul Spartei comunitare. Poate doar pe mirmidoni, al căror rege era, Ahile să-i fi modelat; dar printre semințiile grecești ei nu au lăsat urme notabile. Cine astăzi ar numi cultura greacă „ahileică" ?

Ar trebui să ne sune la fel de strident: „cultură faustică". În oricare din versiuni, și mai ales în versiunea lui Goethe, Faust este un model de nerăbdare și exasperare umană. Dar cultura europeană este una a răbdării, a pietății față de lucruri, a documentului natural și istoric, a calculului neîncetat verificat. Newton n-a invocat Duhul pămîntului spre a afla care sînt legile lumii; a calculat. S-a socotit el însuși un copil în fața oceanului realității și, în locul semeției faustice, s-a umilit făcînd teologie. De altfel, Goethe însuși, cînd îl combate pe Newton pe tema teoriei culorilor, invocă de partea sa nu marile naturi cunoscute din trecut, ci tocmai pe umilii istoriei, spunînd, în acea *Istorie a teoriei culorilor*, care este și o admirabilă istorie a spiritului european, că adevărul este mai degrabă de partea celor neștiuți.

Laolaltă cu cei umili, care prin firea lor nu puteau avea superbia faustică, cei mari din cultura europeană au fost și ei lipsiți de orice jactanță. Nici Bacon, nici Descartes, nici Leibniz, care concepeau tot felul de științe noi și visau, cel puțin primii doi, o înstăpînire a omului asupra naturii, nu au gîndit sub semnul provocării, nerăbdării și al exasperării, ci dimpotrivă. Natura umană cea mai înzestrată din cultura europeană, omul deschis deopotrivă către spirit de geometrie și spirit de finețe, Pascal, păcătuiește poate tocmai prin aceea că e prea smerit. Marii înțelepți ai lumii europene, un Montaigne și moraliștii, au denunțat slăbiciunile omului, nerelevînd titlurile lui de glorie; idealiștii germani, mai ales Kant și Hegel, au acceptat lumea așa cum este, mai degrabă decît s-o răstoarne; iar ideologii francezi au condus spre pozitivism, nu spre magie. Însuși spiritul revoluționar sub semnul căruia trăim nu s-a născut în stil faustic, ci printr-o viziune științifică și organizată, care vrea transformarea rațională a lumii și nu precipitarea ei iluzorie, de la o zi la alta, din era necesității în cea a libertății.

S-ar putea obiecta că *învățatul* din Faust trecuse dinainte prin toate etapele acestea ale răbdării și supunerii la obiect, caracteristice omului european, laolaltă cu un măsurat cult

al individualității; că personajul Faust se afla la capătul experienței sale științifice și filozofice, în eșecul ei; acolo aveau să-l descrie legenda și Goethe, iar nu în căutările lui, care de altfel n-ar fi interesat dramatic. Dar la un capăt de drum și la un fel de eșec a ajuns și cultura europeană, iar lucru admirabil este că învățații nu intră în exasperarea faustică.

Trebuie, într-adevăr, recunoscut limpede, și pînă la urmă pentru demnitatea culturii europene, că ea apare astăzi ca un nobil eșec, atît în ce privește cultura umanistă cît și cea științifică. Cu partea ei umanistă, cultura europeană nu a obținut aproape nimic din ce și-a propus limpede, în special de la 1800 încoace. Filologia și lingvistica n-au putut găsi originea limbilor și gramatica lor universală, istoria nu a putut stabili, cu toată vasta ei investigație, legile domeniului ei, dreptul n-a determinat normele, firești sau raționale, pentru ființa comunitară, sociologia s-a cufundat în anchete sociale, psihologia și antropologia în perplexități umane. La rîndul lor[1], științele exacte, care păreau, la începutul veacului, să poată încheia dosarele naturii, își ridică singure noi probleme cu fiecare răspuns și trezesc astăzi, pe lîngă atîtea noi nedumeriri, și cîteva grave îngrijorări, prin aplicațiile și chiar reușitele lor. Nici una din angajările științifice ale omului european n-a fost totuși întreprinsă cu orgoliu și sete de putere; cît despre angajarea lui tehnică, prin care se poate schimba acum fața pămîntului, ea s-a petrecut modest, de fiecare dată cu răbdare, cu aplicație, cu mirare față de rezultate și printr-o reacție în lanț pe care nimeni n-a putut s-o prevadă. Cînd Norbert Wiener și-a dat seama de perspectivele ciberneticii, n-a reacționat faustic, ci smerit.

Atunci, în clipa cînd apare contrapartea de nereușită în reușitele culturii noastre, cine se lasă cuprins de impulsurile lui Faust ?[2] Este poate una din cele mai frumoase pagini din istoria omului faptul că reacția conștiinței de cultură, aparent înfrînte, este tocmai nefaustică. Învățații își continuă investigația, chiar fără speranța de a dezvălui „secretele lumii". Istoricii, lingviștii, sociologii și antropologii nu încetează

să îmbogăţească tabloul cunoştinţelor despre om şi societate, iar învăţaţii culturii ştiinţifice merg şi ei mai departe în labirintul naturii moarte şi vii, fără conştiinţa că deţin toate cheile, ba adesea cerînd de la cultura umanistă, pe care păruseră în veacul trecut s-o pustiască, sensuri şi orizonturi pentru investigaţia lor. Nici unii, nici alţii n-au avut sete de putere ca Faust, ba adesea s-au lăsat prea mult folosiţi de puternicii improvizaţi ai zilei. Ei au avut, în schimb, ca în nici o altă cultură, setea pură de cunoaştere, iar ethosul lor este, spre deosebire de cel al învăţatului celor patru facultăţi medievale, unul de cercetare dezinteresată şi deschisă, de graţie, de subtilitate, de ironie socratică, adică întoarsă asupră-şi, ca şi unul de continuitate, aşa cum vorbea de continuitate Goethe însuşi, atunci cînd invoca neptunismul şi acţiunea binefăcătoare a apelor, în locul vulcanismului catastrofic.

Cum s-a putut înverşuna Goethe să ducă pînă la capăt aventura, străină sieşi ca şi nouă, a eroului Faust? Istoria literară ne dă un singur răspuns, pe care l-am analizat mai sus: el şi-ar fi dat seama că nu are o operă mare şi a vroit să dea una. Nu ştia, sau nu consimţea să fie dintre acei autori al căror destin este să reprezinte ei înşişi opera cea mare şi care astfel nu pot fi citiţi decît în întregime. Opere mari, izolate, par a nu se crea fără un gînd filozofic. Pot fi naturi umane mari fără filozofie, poate fi o înfăptuire mare sau o străfulgerare artistică, dar nu opere mari izolate. Operele lui Shakespeare pot fi citite fiecare singură, Goethe, în schimb, numai întreg. Totuşi, nu atît nevoia unei opere mari l-a putut face, pe el care teoretiza creaţia „ocazională“ şi care scria sub spontaneitate şi graţie, să poarte timp de 60 de ani gîndul lui Faust, ci necesitatea profetică de care vorbeam în legătură cu veacul nostru. Într-un sens, a făcut o violenţă creaţiei sale, centrînd-o în jurul unei opere de care nu putea răspunde nici el şi nici măcar eroul său, Faust; de care avea să răspundă abia timpul nostru. Dar cu siguranţă a făcut, cu prestigiul său, un act de violenţă culturii europene, oferindu-i un fals model, cu un exemplar de tragică unilateralitate umană. Ca

și Ahile în cultura greacă, Faust trebuie să părăsească scena lumii europene. Locul amîndurora nu este în inima culturilor respective, ci în galeria marilor mutilați ai omenescului.

Dar timpul nostru n-ar fi trebuit neapărat să se despartă de Goethe numai pentru excesul pe care acesta l-a săvîrșit însușindu-și mitul lui Faust. Ar fi de-ajuns să se despartă de erou. Este prea multă frumusețe în opera lui Goethe spre a avea o umbră de regret, și este o tainic-goetheeană frumusețe chiar în excesul său. Căci i s-a întîmplat chiar lui ceea ce singur spusese despre *pietra fungaja*, o piesă geologică sau o fosilă pe care i-o arăta cineva drept enigmatică, lui, savantul amator. Atunci Goethe spusese: nu este o simplă piatră, nici o simplă plantă fosilizată, ci o plantă care a preluat în creșterea ei o piatră. Organicul se împletea astfel cu anorganicul. O asemenea splendidă împletire de regnuri se petrecuse și în destinul său. Și ce adînc spiritualicește devine destinul lui Goethe, dacă a putut prelua în organicitatea lui anorganicul și abstractul faustic.

Dintr-un al doilea motiv despărțirea de Goethe se impune: pentru că toată opera lui, cu orientarea ei spirituală, rezistă, ca Philemon și Baucis, noutății istorice pe care partea a II-a din *Faust* o presimțea.

Lumea care a venit după Goethe, în Occident, a fost totuși o lume faustică, dar fără Faust. Ce era reprobabil în mitul lui Faust era Faust însuși, în orice versiune. Dar Homer a educat și a exprimat pe greci fără Ahile; și la fel mitul, care nici n-ar mai trebui numit faustic, poartă cu el cîteva din piesele esențiale lumii apusene. Chiar Faust-ul medieval purta în felul lui una: dimensiunea istorică. Căci Johannes Faust anunță că poate scoate la lumină cîteva clipe, pentru învățații timpului, unele texte latine pierdute; dar așa au făcut, fără mijloace magice, filologia de text, uneori, și cercetarea istorică; așa a înviat istoria, în mare epoci, episoade și destine umane. Istoria a devenit una din dimensiunile con-

științei europene de cultură. Goethe însă respingea istoria, sau o credea imposibilă, așa cum spunea în celebra convorbire cu Luden și în atîtea alte prilejuri. Ar trebui redat totul din trecut, după el, ca într-o biografie; dar totul nu poate fi redat.

Și la fel apar, rînd pe rînd, în *Faust II*, elementele esențiale pentru lumea apuseană de după el, dar pe care el le trecea pe seama lui Mefistofel. Nu le vom mai enumera acum, dar le vom strînge pe toate sub un cuvînt: laboratorul. Ceea ce descrie, act cu act, *Faust II* este lumea occidentală de astăzi: lumea ca laborator. Cineva însă ca Goethe, care socotea că omul, cu simțurile lui, este „cel mai bun aparat fizical", că natura nu trebuie cunoscută prin experiment artificial, ci direct, că matematicile nu se pot apropia de legile ei — se despărțea el, cu anticipație, de lumea care se năștea în Occident. Nu servește la nimic să invocăm deschiderile către viitor pe care le manifesta uneori și el, ca acelea din *Wanderjahre*, sau entuziasmul, excesiv chiar, pentru proiectul canalelor Panama și Suez, ca și admirația pentru zăgăzuirea mării de către olandezi. Nu servește la nimic să-l facem aliat, cum se dovedea un elogiu nesăbuit acela de a face din el un mare filozof. Firește, în științele naturale a fost un deschizător de drumuri, mergînd pînă la viziunea evoluționistă; dar numai în științele naturale sau numai pe linia descriptivului. Constructivul nu l-a reținut niciodată, și tocmai acesta din urmă reprezintă caracterul lumii laboratorului.

Servește, dimpotrivă, să punem față în față lumea naturii (*Natur, du ewig Keimende*[3]) a lui Goethe, cu lumea laboratorului, care e în veșnică încolțire și ea. Și servește să ne spunem că despărțirea de Goethe s-a și produs, în fapt, cu oricîte nostalgii ar fi încercați cei de astăzi. Dar despărțirea de el reclamă o bună cufundare în el, așa cum trebuie să fie despărțirea de natură: o despărțire cu ea cu tot.

Ne despărțim de *omul natural* — după 6 000 sau 20 000 de ani de stagnare a acestuia —, adică de omul celor cinci simțuri, pe care Goethe îl imagina și în Paradis înzestrat

tot cu ele. O sensibilitate sporită, o înzestrare umană pe alte niveluri de „natură", un om suplimentat, o altă animalitate, o împlîntare a omului în mașinitate, vor fi probabil lotul ființei umane de mîine. Ne despărțim de asemenea de *culturile de tip natural*, cele pe care i le dezvăluia Herder lui Goethe și pe care acesta le îndrăgea în așa măsură, încît ca români trebuie să regretăm că nu i-a fost dat să cunoască lirica populară românească, alături de poezia epică sîrbă și neogreacă, pe care le admira. Ne vom despărți, poate, și de miracolul acesta al rațiunii naturale care au fost și sînt *limbile popoarelor*.

Dar tocmai sub presimțirea acestor despărțiri cu putință, toate sigure astăzi, afară de ultima, a limbilor naturale, umanitatea se adîncește în lumile ce lasă în urma ei, cu sentimentul că nu poate și nu are dreptul să le piardă bogăția. Și, de altfel, toate acestea privesc doar lumea occidentală, care a fost cîndva sarea pămîntului. Va fi ea în stare să aducă noutatea laboratorului peste tot, *păstrînd* iar nu strivind frumusețile lumii trecute?

Goethe spusese: lumea are mai mult geniu decît mine. Dacă lumea occidentală nu are mai mult geniu decît Goethe, atunci ea a murit spiritualicește la 22 martie 1832.

ADDENDA: *ANTI–GOETHE*

SUMARUL

Prefață

(Condamnarea indiferenței față de Goethe. Trebuie să te lași modelat de el — și să-l părăsești. *Anti*–Goethe este singurul fel viu de a-l practica, la mijlocul veacului al XX-lea, pe Goethe).

Vol. I

Introducere. Despre esența primăverii

Sîmburele originar al lui Goethe este tinerețea, cu cele cinci valori goetheene ale ei: bucurie, sănătate, înțelepciune, productivitate, nemurire. De aci iese întreg Goethe.

Cap. I. **Bucurie**

Concepția despre artă. Absența absolutului

(Înțelesul „ocazionalului“; sensurile și perspectivele unei practice străine de absolut.)

Cap. II. **Sănătate**

Concepția despre știință și om. Natură și cultură. Absența tragicului

(Știința ca expresie a firescului. Natura prelungită în cultură. Neînțelegerea tragicului. Creație fără conștiința căderii.)

Cap. III. **Înțelepciune**

Concepția despre gîndire. Absența filozoficului

(Ce poate fi și cît poate obține spiritul fără filozofare. Natura filozofiei și a nefilozofiei. *Faust hat nicht Philosophie studiert*.)

Cap. IV. **Productivitate**

Concepția despre lume. Demonie fără μεταξύ.

(*Weltanschauung*-ul goetheean ca o demonie fără intermediere. Înțelesul metafizic al junglei. *Convorbiri cu Eckermann* de J. W. Goethe, ca expresie a felului goetheean de a face dreptate tuturor lucrurilor.)

Cap. V. **Nemurire**

Concepția despre divin. Devenire fără ființă

(Despre Dumnezeul lumii acesteia fără Dumnezeu. Primatul devenirii pure și simple.)

Vol. II

Cap. VI. **Devenire, infinitate, cerc**

(Despre cele două deveniri, cele două infinități și cele două cercuri.)

Cap. VII. **Despre goetheitate**

(„Ceea ce trăiești e mai bine decît ce creezi." Goethe ca opoziție, tensiune, contradicție dintre devenirea întru ființă trăită și devenirea întru devenire proclamată.)

Cap. VIII. **Refuzul istoriei**

(Refugiul în anistoricitate, ca neputință de-a înțelege și valorifica, pe linia devenirii întru devenire, istoria.)

Cap. IX. **Noe**

(Refuzînd istoria, Goethe e răspunzător față de tot ce este în prezent. El e păstrătorul, știutorul și salvatorul lucrurilor, înaintea potopului istorist ce stă să vină cu secolul al XIX-lea.)

Cap. X. **Legea**

(Goethe n-a recunoscut legea căreia i s-au supus toți cei mari: legea față de care nu există decît excepții.)

ANTI–GOETHE

SUMAR ANALITIC

Prefață

(Condamnarea indiferenței față de Goethe. Obligația de a te lăsa modelat de el — și de a-l părăsi. *Anti*–Goethe este singurul fel viu de a-l practica, la mijlocul veacului al XX-lea, pe Goethe).

Vol. I

Introducere. Despre esența primăverii

Sîmburele originar al lui Goethe este tinerețea, cu cele cinci valori goetheene ale ei: bucurie, sănătate, înțelepciune, productivitate, nemurire. De aci iese întreg Goethe.

Cap. I. **Bucurie**

Concepția despre artă. Absența absolutului

(Înțelesul ocazionalului"; sensurile și perspectivele unei poetici străine de absolut.)

Cap. II. **Sănătate**

Concepția despre știință și om. Absența tragicului

(Știința ca expresie a firescului. Natura prelungită în cultură. Neînțelegerea tragicului grec. Creație fără conștiința căderii.)

Cap. III. **Înțelepciune**

Concepția despre gîndire. Absența filozoficului

(Ce poate fi și cît poate obține spiritul fără filozofare. Natura filozofiei și a nefilozofiei. *Faust hat nicht Phil*[*o-sophie*] *studiert.*)

Cap. IV. **Productivitate**

Concepția despre lume. Demonie fără μεταξύ.

(*Weltanschauung*-ul goetheean ca o demonie fără intermediere. Înțelesul metafizic al junglei. *Convorbiri cu Eckermann* de J. W. Goethe, ca expresie a felului goetheean de a face dreptate tuturor lucrurilor.)

Cap. V. **Nemurire**

Concepția despre divin. Devenire fără ființă

(Despre Dumnezeul lumii acesteia fără Dumnezeu. Primatul devenirii pure și simple.)

Vol. II

Cap. VI. **Devenire, infinitate, cerc**

(Despre cele două deveniri, cele două infinități și cele două cercuri.)

Cap. VII. **Despre goetheitate**

(„Ceea ce trăiești e mai bun decît ce crezi." Goethe ca opoziție, tensiune, contradicție dintre devenirea întru ființă nemărturisită și cea întru devenire proclamată.)

Cap. VIII. **Refuzul**

(Refugiul în anistoricitate, ca neputință de-a înțelege și valorifica, pe linia devenirii întru ființă, istoria.)

Cap. IX. **Noe**

(Refuzînd istoria, Goethe e răspunzător față de tot ce este în prezent. El e păstrătorul, știutorul și salvatorul lucrurilor, înaintea potopului istorist ce stă să vină.)

Cap. X. **Dialog cu Bunul Dumnezeu**

(Convorbirea dintre un Noe care cunoaște doar făptura, cu Făptuitorul.)

Cap. XI. **Legea**

(Goethe n-a recunoscut legea căreia i s-au supus toți cei mari: legea (ființa) față de care nu există decît excepții (devenirea). Natura ascunde pe Dumnezeu, revelîndu-l astfel.)

NOTE

PREFAȚĂ

1. Ceea ce se află între linii de pauză a fost adăugat ulterior datei copierii *Prefeței*.

2. Nimic din ceea ce este goetheean nu mi-e străin (lat.) — parafrază a clasicului *Nihil humanum a me alienum puto.*

3. În manuscrisul restituit în 1994: „Atunci de ce *Anti–Goethe?*"

4. În manuscris, formularea este mult diferită: „Din clipa aceea chiar începi să simți anti–Goethe și va trebui să rostești lucrul limpede, cu regretul de a nu putea rămîne la el. „Anti–, pentru că îți devine contradictoriul, pe care trebuie să-l asimilezi și iubești, în cumpănă cu care trebuie să stai cîtăva vreme, spre a putea apoi pleca mai departe, îndărăt, la ceilalți mari, cu care el nu vrea să facă familie".

N-am preluat această formulare, întrucît în ea accentul axiologic cade pe „anti", în vreme ce în forma tipărită în 1976 accentul se mută pe „despărțire".

5. În manuscris, citat în limba germană.

Și în alte pagini, cele mai multe citate sînt date în originalul german. La pregătirea pentru tipar, în 1976, Constantin Noica a tradus cele mai multe expresii în limba română, iar în cazul lui *Faust*, a apelat la tălmăcirea tipărită de Lucian Blaga în 1955.

6. Expresia: „nu doar burghez" nu se află în manuscris.

7. Formă, configurație (germ.).

8. Lipsit de formă, inform (germ.).

9. Vezi: Houston Stewart Chamberlain, *Goethe. Ungekürzte Volksausgabe zum Goethe—Jahre 1832.* München, F. Bruckmann, [1932], XIII + 800 p.

10. Vezi: Kurt Hildebrandt, *Goethe* (1941, 1942).

11. Această frază este preluată din manuscris. Astfel că Noica se referă, desigur, la *Anti–Goethe.*

12. În manuscris, în loc de: „ca acela de față", se află: „cum am stat noi[1]", cu trimiterea în subsolul paginii: „1. Este vorba de gîn-

dul consemnat în lucrarea noastră ce se intitulează *Cercul metafizic*".

13. Peste un deceniu și mai bine de la elaborarea lucrării despre Goethe, evocîndu-l pe Mircea Vulcănescu, Constantin Noica scria: „Cu toții l-am fi ales pe el să ne reprezinte nu numai în fața generațiilor vechi sau a străinilor, dar și în fața oricărei instanțe și a Marelui Străin. Gîndindu-mă că l-am alege pe Goethe să ne reprezinte, ca un Noe al timpurilor mai noi, înaintea bunului Dumnezeu, avea să-mi treacă prin minte și chipul lui Mircea Vulcănescu. Avea ceva de Noe în el. Ar fi știut să umple cum trebuie o arcă". (Constantin Noica, *Amintiri despre Mircea Vulcănescu*; în Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, vol. 1. *Pentru o nouă spiritualitate filozofică*. București, Ed. Eminescu, 1996, p. 7.)

14. Finalul *Prefeței*, de la: „Veacul al XX-lea..." pînă la „...mort spiritualicește", în manuscris are forma: „Timpul nostru este, atunci, eroul cărții, deopotrivă cu Goethe. Căci timpul nostru a ieșit din imediatism, dar iată, pare să-l regrete. Îl caută peste tot, crede că-l vede peste tot (cultură închisă, națiune închisă, persoană închisă, simplă personalitate) și se osîndește singur. Între 1932 și 1949, cele două aniversări goetheene, toți marii contemporani, aproape, s-au rușinat de timpul lor și au suspinat cu gîndul lui Goethe. Au avut ei dreptate? Sau are timpul lor? Timpul acesta plin de spaime, surpări și netihnă, este el o aberație, o criză a umanității dinaintea intrării ei în ordinea spitalului? Sau este adevăr în el? este sens? este — cu tiranii lui cu tot — viață? Cartea aceasta vrea să spună: dacă tiranii ceasului tău istoric au dreptate, încă s-ar putea să scapi cu viață și cu un sens de viață, cititorule; dar dacă Goethe are dreptate, tu ești mort spiritualicește".

15. Nota de subsol nu este în manuscrisul recuperat în 1994. Ea a fost adăugată în 1976.

INTRODUCERE. DESPRE ESENȚA PRIMĂVERII

1. În volumul tipărit în 1976, titlul *Introducerii* era: „*Cele cinci valori ale tinereții*".

Titlul din ediția de față este preluat după exemplarul cărții aflat în biblioteca personală a filozofului, cel pe care acesta a făcut modificarea cu creion negru.

2. Iubirea este un adevărat reînceput (fr.).

3. În ediția 1976, în notă de subsol se dă următoarea traducere: „*Cîntec de mai*, E numai floare / Prin rămuriș / Și mii de glasuri /

Vin din tufiș. // În orice suflet / Suie-ncîntări, / O, glie, soare! / O, desfătări (trad. de Maria Banuș)".

Pe exemplarul personal al cărții, Noica a tăiat nota de subsol în întregul ei.

4. Ceai (reuniune) etern (germ.).

5. Veșnică primăvară (germ.).

6. În textul tipărit în 1976 se continuă un pasaj pe care autorul l-a tăiat cu creion negru pe exemplarul personal al cărții. Iată-l: „Pieptul peste măsură de puternic, lat și boltit; brațele și șoldurile pline și ușor mușchiuloase; picioarele desenate în linii de cea mai mare puritate, și nicăieri pe întregul trup nici o urmă de grăsime sau de slăbiciune și decreptitudine".

7. Poporanitate (germ.).

8. Copilărie (germ.).

9. O, rămîi (germ.).

10. O nouă primăvară (germ.).

11. O pubertate care se repetă (germ.).

12. Goetheitate (germ.).

13. Viziune despre lume (germ.).

14. Sînt al tău (germ.).

15. Frumosul și binele (gr.).

16. Fire veselă (germ.).

17. Angoasă (germ.).

18. Slujbe religioase (germ.).

19. Rămîi tînăr și rămîi deștept (germ.).

20. În textul tipărit în 1976, autorul a notat, între paranteze: „(trad. Blaga)". Pe exemplarul personal al cărții a tăiat, întrucît, în cuprinsul cărții, va menționa cui aparține tălmăcirea lui *Faust*, adică lui Lucian Blaga (vezi, în ed. de față, p. 177, nota de subsol).

În paginile următoare, totuși, vom întîlni menționat numele traducătorului.

21. Vin, femeie și cîntec (germ.).

Expresie extrasă din celebrele cuvinte ale lui Luther: *Wer nicht lieb Wein, Weib und Gesang / Der bleibt ein Narr sein Lebenlang.* (Cine nu iubește vinul, femeia, și cîntecul / Acela va rămîne un nebun întreaga sa viață.)

22. Strîmtoarea noastră (germ.).

23. Înainte (germ.).

24. Fapta este pretutindeni hotărîtoare (germ.).

25. Secolul care mînjește cu cerneală (germ.).

26. Mereu eficient (germ.).

27. Mori și devino (germ.).
28. ... spre un cîștig tot mai mare.
29. Băieți fericiți (germ.).
30. Spiritul lumii (germ.).
31. Amintește-ți că vei muri (lat.).
32. Amintește-ți că ești în viață (lat.).
33. În textul tipărit în 1976, *Introducerea* se încheie cu un pasaj prin care se anunță cuprinsul capitolelor I și II: „Din cele cinci valori ale tinereții s-ar putea desprinde concepția lui Goethe despre literatură și artă, știință și om, despre gîndire, filozofie și religie. Înfățișăm numai concepția despre om și gîndire, cu aplicație la *Faust*".

Pe exemplarul cărții din biblioteca personală, autorul a tăiat cu creion negru acest final.

Din cele „cinci valori ale tinereții", avem, în ediția de față, recuperată și concepția despre știință. (Vezi și cele două sumare ale lucrării, tipărite în ediția de față în pp. 301–304.)

Cap. I.
CONCEPȚIA DESPRE ȘTIINȚĂ

1. În manuscris, titlul capitolului este: „II. Sănătate. Concepția despre știință. Absența tragicului".

Pentru a-l aduce în unitate cu titlurile celorlalte două capitole tipărite în 1976 (și care n-au fost modificate de filozof pe exemplarul personal al cărții), am preluat doar o parte din titlul dat în manuscris.

2. Trăiesc în belșugul și bogăția a tot ceea ce iubesc și prețuiesc în mod special (germ.).
3. În manuscris se indică și sursa: „(p. 224)", care este tăiată cu cerneală.
4. Inițial, fraza se continua cu: „și de a observa ce este de observat, în tot balastul lumii dimprejur", care a căzut la revizuirea textului.
5. În manuscris, inițial: „Ochiul".
6. În manuscris urmează o frază care a căzut la revizuire: „Privește stratificația stîncilor și adună piese pentru prietenul său".
7. Totul depinde de prima privire serioasă (germ.).
8. Prin puncte autorul a marcat un rînd pe care l-a eliminat: „ba chiar s-o îngrădească și dovedească ce poate ea produce".
9. În loc de „lucrurile", scrisese mai întîi: „valorile spirituale".
10. În manuscris, fraza avea inițial continuarea cu: „ceea ce Goethe singur face în fapt".
11. Dacă ea (natura) ar fi avut nevoie de tot atît de multe circumstanțe precum Newton în optica sa, niciodată nu s-ar fi înfăptuit o lume (germ.).

12. Cînd privirea se îndreaptă, în zilele senine, / Spre albastrul cerului... (germ.).
13. Întotdeauna am constatat că geometrii lasă spiritul acolo unde îl găsiseseră (fr.).
14. Despre matematică și folosirea ei abuzivă, cît și despre prevalența periodică a disciplinelor științifice particulare (germ.).
15. Acesta e unul din vechile păcate; / Ei cred că aritmetica ar fi invenție (germ.).
16. Abuz (germ.).
17. Înțelesurile naturii vii... (germ.).
18. Profet, mag (lat.).
19. Desigur, înrîurire de la cursurile lui Nae Ionescu ținute în anii '30. (Vezi: Nae Ionescu, *Logica colectivelor. 1934–1935. Trei prelegeri*; în Idem, *Curs de istorie a logicei. 1924–1925*, București, Ed. Eminescu, 1997, p. 143–176.).
20. Care se aflau în jurul meu, pe Pămînt (germ.).
21. Neînțelegere (fr.).
22. Determină nedeterminatul, îl limitează / Îl denumește (germ.).
23. În manuscris se continuă cu o propoziție tăiată cu cerneală albastră, la revizuirea textului: „În orice știință, poate, ar fi de găsit un moment Adam".
24. Lumini slabe (semiîntuneric) (germ.).
25. Penumbre (germ.).
26. Roșu–gălbui (germ.).
27. Roșu–albăstriu (germ.).
28. Acustică (germ.).
29. Modelarea și remodelarea, determinarea și anularea (germ.).
30. Ce sinteză este mai înaltă decît ființa vie? (germ.).
31. La revizuirea textului, autorul a eliminat trimiterea la: „(*Aufsätze zur Mineralogie und Geologie*, în vol. XXIII, p. 338)".
32. Răbdarea față de cel care se transformă lent (germ.).
33. Noi care, încă din tinerețe, am urît anarhia mai mult decît moartea (germ.).
34. În manuscris, sursa tăiată este următoarea: „(*Italienische Reise*, p. 331)".
35. Dezgust față de explicațiile impunătoare (germ.).
36. O lege externă care mișcă lent totul (germ.).
37. Aci, după acest ultim rînd, autorul a notat cu creion negru: „Natură și cultură" și apoi a tăiat cu același creion. Ulterior, cu creion roșu, a tras o linie cît toată lățimea paginii și în margine a însemnat: „Natură și om" și a anulat, prin linie întreruptă, tăietura cu creion negru.
38. Natura e o gîscă din care trebuie să faci ceva.

39. Trebuie să fii ceva, ca să faci ceva (germ.).
40. Și să realizezi ceea ce în fenomenele naturale a rămas doar ca intenție (germ.).

Cap. II.
CONCEPȚIA DESPRE OM

1. În manuscris, începutul frazei are forma: „Nici de astă dată, la fel ca în studiul naturii, nu ..."
2. Forță (germ.).
3. În manuscris, citatul este dat în limba germană.

Și alte citate sînt date tot astfel. Nu voi mai menționa special în aceste note.

4. Teorii despre virtute (germ.).
5. În manuscris: „răfui"; în tipar 1976: „lămuri".
6. În manuscris: „Vizualul".
7. Extras (germ.).
8. În manuscris, precizarea dintre liniile de pauză este tăiată cu creion roșu. Am păstrat-o, întrucît autorul a lăsat-o în ed. 1976.

Constantin Noica s-a pronunțat de cîteva ori despre cinematografie, despre film. Cei interesați pot consulta volumele cu publicistică de tinerețe, încă și textul *Ce nu se vede*, tipărit de Gabriel Liiceanu în *Viața românească* (an LXXXIII, nr. 3, martie 1988, pp. 10–12).

9. Fenomen, apariție (germ.).
10. Ce (germ.).
11. Cum (germ.).
12. Dispariție (afectivă) (germ.).
13. Finalul frazei: „pe care o regretă și fără de care uneori fabulează" este tăiat cu creion roșu în manuscrisul cu care am făcut confruntarea.
14. În loc de „altceva", în manuscris este „cer".
15. Expresia: „fiind el însuși atît de mult în eroii săi" a fost sărită la dactilografiere sau la culegerea textului pentru tipar, în 1976.

Reconstituire după manuscris.

16. Adevăr al naturii (germ.).
17. Spiritual-tehnic (germ.).
18. Retorică (literal: artă a vorbirii) (germ.).
19. Vorbire, artă (germ.).
20. În manuscris se află și sursa (este drept, tăiată la corectură); „(*Theatralische Sendung*; în vol. XLV 387)".
21. Adevăr suprem (germ.).
22. Realizate (germ.).

Tot aci, în manuscris, sursa: „(cit. Simmel, p. 119)".

23. În manuscris se face și o trimitere la: „(vol. XVIII, fine)".
24. Începutul și apogeul oricărei culturi (germ.).
25. Contrastul (germ.).
26. În manuscris: „Dumnezeu".
27. În manuscris, titlul lucrării kantiene este tălmăcit astfel: *Critica judecării.*
28. Altceva (germ.).
29. În manuscris se află, în notă de subsol, și sursa: „Citat de E. Bentler în *Essays sur Goethe*, p. 255".

N-am înțeles cum de s-a rătăcit, căci nu cred că a eliminat-o Noica, întrucît a coborît-o din text în subsolul paginii.

30. Vezi și: Constantin Noica, „Înțelesul materialului la Goethe"; în *Simetria*, nr. VIII, 1947, p. 33–42; retipărit în *Echilibrul spiritual. Studii și eseuri. 1929–1947*, București, Ed. Humanitas, 1998, pp. 375–382.

Cap. III.
CONCEPȚIA DESPRE GÎNDIRE

1. În manuscris, titlul capitolului al III-lea este: *„Înțelepciune. Concepția despre gîndire. Absența filozofului"*, iar motoul este dat în limba germană.
2. Idee, formă (germ.).
3. În manuscris, înainte de „eros" se dă concretizarea și cu „dansul".
4. În manuscris, adaos al autorului, cu creion roșu: „Contradicție unilaterală [acoperă ?] grecii ambele".
5. Scindat (germ.).
6. Tonul major (muz.) (germ.).
7. Tonul minor (muz.) (germ.).
8. Voință (germ.).
9. Voință, faptul de a voi (germ.).
10. În manuscris se indică și sursa: „vol. XXVII, p. 23".
11. În manuscris, inițial autorul a notat: „1812 (?)"; apoi a tăiat și a adăugat deasupra doar atît „ ?".
12. Fenomen originar (germ.).
13. În sine (germ.).
14. În (sine) și pentru sine (germ.).
15. În fraza de manuscris, după „poliție" se urmează astfel: „sau reclamă" — iar aci se încheie pagina 179 (a manuscrisului); lipsește pagina 180, complet.

Începutul paginii 181 este următorul: „de istoria filozofiei antice și scriind cărți despre începuturile umanității, cărți pe care mi le trimitea, spune Goethe, dar *desigur* (sublinierea noastră) nu le citeam. Tre-

buie să fi fost ceva — chiar dacă n-a dus la nici o înfăptuire valabilă — în inima unuia ce, în clipa cînd Goethe îi descrie impresia pe care i-o făcuse o grotă din vecinătate, îl întrerupe spre a-i arăta cum și-o închipuise el și face pe poet să-l treacă fiorii Iadului...“

După aceasta, se continuă cu textul tipărit: „Goethe n-are organ...“

Așadar, pasajul de o pagină (180) nu s-a aflat în manuscrisul restituit lui Noica în 1972 — și, atunci, autorul a rezumat prin cele două rînduri din tipar.

Acea pagină 180 a fost rătăcită mai demult (probabil de la copierea textului).

În manuscrisul restituit în 1994, numerotarea paralelă are ordinea: la Noica — 179, 181; la Serviciul Român de Informații — 162–163.

16. Iubire de sine (gr.).

17. Punct central, mijlocul (germ.).

18. În manuscris se face trimiterea următoare: „(vezi cap. VII)“.

Pentru acel capitol VII, vezi: cele două sumare ale lucrării, în ediția de față, pp. 301–304.

19. Idee, experiență (germ.).

20. Artă (germ.).

21. Faptă (germ.).

22. Cred că această propoziție a fost dactilografiată pentru tipar nu exact în forma din manuscris. Am lăsat-o totuși așa, ca în tipar 1976. Cititorul ediției de față o poate compara cu forma din manuscrisul restituit în 1994: „Iar cu această « unitate de conștiință » se pierde din nou filozofia, așa cum se întîmplă în cazul spărturii ei“.

23. Nu vom ști (lat.).

24. La tipărirea textului în 1976, tipograful a rătăcit un rînd de carte: „este doar faptul că uneori Goethe pare a sfîrși la el“.

Reconstituire după manuscris.

25. În manuscris, citatul este în limba germană — ca și multe altele, la care n-am făcut în note vreo specificare —; se menționează și sursa: „*Gedichte 1819*; în vol. XXXII, pp. 3–4“.

26. Necunoscut, insondabil (literal: ceva ce nu poate fi cercetat) (germ.).

27. În manuscris: „bunicului“; în tipar 1976: „bunicii lui“.

28. Presentiment (germ.).

29. Această nuanțare dintre parantezele orizontale: „— într-un ceas cînd masoneria era ceva nobil —“ nu se află în manuscrisul cu care am confruntat textul tipărit.

30. În manuscris se face și o trimitere bibliografică: „(vezi: vol. V, p. 416...)“.

31. În manuscris, finalul propoziției are forma: „...natură umană specifică, cea practică".

32. La o revenire asupra textului, autorul a adăugat: „(trecerea de la Schelling la Hegel)", apoi a tăiat adaosul.

33. În manuscris, între paranteze se dă o altă concretizare: „(nu este, de pildă, contradicție între a fi profesor de logică și totodată mistic: cazul Nae Ionescu, la noi)".

34. În manuscris se continuă cu cîteva rînduri care nu se regăsesc în textul tipărit în '76: „preludînd teoretic experiența istorică din prima jumătate a secolului al XX-lea — încă neasimilată teoretic — a naționalismului la care mistica întregului și logica părții aveau să joace din plin".

35. Devino ceea ce ești (germ.).

36. În manuscris, mai este și completarea: „și deformant".

37. După numele lui Nietzsche, fraza se continuă și se încheie astfel: „iată ce e valabil filozoficește în trecutul apropiat — dacă lăsăm deoparte kantian–hegelianismul și dacă fenomenologia se rezolvă și ea în transcendentalism, cum se întîmplă la Heidegger, și nu rămîne simplu intuiționism".

38. În manuscris se mai continuă cu o concretizare: „pe plan istoric, organicismul (naționalist) sfîrșea în naționalisme".

39. În manuscris se mai află și propoziția: „Sau, vezi, pe plan românesc, ostilitatea lui Nae Ionescu față de Kant și indiferența față de Hegel".

40. Undeva, pe parcurs, a căzut finalul din manuscrisul cu care am făcut confruntarea: „...și, în orice caz, fără degradata sa posteritate".

În acest manuscris, de la „hegelianism..." pînă la sfîrșit, este o ușoară subliniere cu creion negru și, pe margine, un semn de întrebare (ale autorului? ale altcuiva?).

Și în alte pagini mai sînt asemenea sublinieri, pe care nu le-am consemnat în note, spre a nu fragmenta prea mult lectura.

41. S-a mai eliminat, din manuscris, o precizare: „uneori oarbă și fanatică".

42. În manuscris este o linie roșie, pentru o pauză, și titlu de paragraf, în margine, pe care l-am preluat în ediția de față. În ediția 1976 este marcat doar spațiul alb, de trecere de la un paragraf la altul.

43. Aci (și cu trei cuvinte mai înainte), în loc de „olimpieni", în manuscris găsim: „zeu".

44. În margine, autorul a notat, ca titlu de paragraf: „Filozofie și nefilozofie". Nu l-am preluat, întrucît același titlu l-a notat cu creion roșu (deci, la revizuirea textului), cu două pagini mai înainte.

45. În manuscris se face trimiterea: „(cap. VII al acestei lucrări)". Vezi sumarul lucrării, în ediția de față, pp. 301–304.

46. În manuscris, exemplificarea se continuă cu: „Dumnezeu".

47. În manuscris, în loc de: „larg umană" este: „religioasă".

48. În manuscris este scris clar cuvîntul: „obiectitate". Sau dactilografa a greșit, sau Noica nu l-a observat bine, sau i s-a cerut să-l modifice în: „obiectivitate" (cum este tipărit în 1976).

Am păstrat „obiectitate", care, totuși, semnifică, din punct de vedere filozofic, altceva. Vezi și contextul, cu omul ca „obiectul cel mai important".

49. Întoarcere, răsturnare (gr.).

50. În manuscris, pasajul de la: „îți dă cel mult..." pînă la: „...un exces" este tăiat cu creion negru.

51. În manuscris, fraza se continuă astfel: „ci de-a dreptul rău. Este implicația oricărei filozofii, cum că omul este de la natură, adică de la sinele său imediat, rău".

Dă de gîndit coincidența dintre acest final care nu se află în textul tipărit în 1976 (cine l-a eliminat?) și faptul că în manuscrisul cu care am făcut confruntarea sînt subliniate, cu acel creion ascuțit, ușor, două rînduri, de la: „implicația..." pînă la sfîrșit, iar pe margine, cu același creion, se află linii verticale, pentru atragerea atenției. Și mai înainte a fost o coincidență de aceeași formă. Tot astfel, mai jos, la punctul 7, ideea a fost modificată, iar în manuscris se află tot o subliniere și cu cele două bare verticale. (Vezi nota 57 din această pagină.)

52. În manuscris, în loc de: „omenescului" stă scris: „religiosului".

53. În manuscris, în loc de: „a apărut uneori" se află: „a fost întotdeauna".

Și această propoziție este subliniată cu creion negru.

54. Profet, mag (lat.).

În manuscris se continuă cu: „și pe omul religios făcîndu-l un mag în locul unui nădăjduitor".

55. În manuscris, în loc de: „neîmplinit" se află: „rău".

56. Impersonalul „se" (germ.), teoretizat de Heidegger în *Sein und Zeit*.

57. Încă un final de frază în manuscris, care nu se regăsește în tipar 1976: „și că ea trebuie repusă pe picioare".

58. De trei ori, în ultimele trei rînduri, cuvîntul „politic" din manuscris a fost înlocuit cu „istoric".

59. Eliberatorul (germ.).

60. În manuscris nu se află nuanțarea: „— deși cu excese —".

61. În manuscris este și o trimitere bibliografică: „(vezi și *Maximen und Refl*[*exion*]; în vol. XXXVI, p. 209)".

62. În manuscris sînt subliniate, cu creion negru, două rînduri: „Cu această contradicție unilaterală, doar, devine posibilă dialectica“ și, cu săgeată, acel creion trimite la începutul alineatului următor: „Mijlocirea...“.

63. Experiență (germ.).

64. La dactilografiere sau la culegere tipografică s-a sărit un rînd din manuscris (65 de semne), întrucît în textul tipărit în 1976 nu se află: „decît acțiunea. De aci blestemul lui Faust de a se angaja orbește“.

Întregirea textului am făcut-o după manuscris.

65. În manuscris se continuă cu o exemplificare: „(cum a făcut materialismul dialectic)“.

66. În manuscris, în loc de: „modernii“ stă scris: „Hegel“.

Desigur, trecerea de la „Hegel“ la „modernii“ a făcut-o Noica însuși.

67. Ființă (germ.).

68. Devenire (germ.).

69. Persoană care spune „nu“(germ.).

Cap. IV.
O INTERPRETARE DIN *FAUST*

1. Începutul acestui capitol, fără titlu, ci de la „*Habe nun* ...“, era inițial în continuare, după trei steluțe, pe aceeași pagină de manuscris cu finalul capitolului precedent.

La revizuirea textului, autorul a tăiat acel început de paragraf și l-a mutat pe o pagină nouă, după trei steluțe (reluate) și fără titlu. Mai apoi, Noica a adăugat, cu creion negru: „Cu una copie. (Vine pag. 140 etc.)“.

2. „Am studiat cu rîvnă, ah, filozofia... (germ.). (Traducerea aparține lui Constantin Noica și am preluat-o din *Tribuna*, 8 aprilie 1976, unde a apărut începutul capitolului.)

3. Tragedia filozofică absolută (germ.).

4. În manuscris se continuă cu o nuanțare: „căci există înăuntrul său și un superior naiv“.

5. În manuscrisul cu care am făcut confruntarea: „găsit“.

6. În loc de „nesperată“, în manuscris este: „lui Dumnezeu“.

7. În manuscris, în loc de: „a sinelui mai adînc“, se află: „a lui Dumnezeu.“

8. În manuscris, este tăiată cu creion roșu fraza precedentă. Se începe cu: „De pe acum ...“

9. În manuscris, în loc de: „nesperată“, se găsește: „a lui Dumnezeu“.

10. Canalie (fr.).

11. Inițial, autorul mai scrisese: „care lasă în urma ei doar ruine", dar a tăiat cu aceeași cerneală neagră.

12. Propoziție adăugată în manuscris, cu creion roșu.

13. În manuscris, titlul paragrafului este: „Poemul faustic. « Faust I »".

14. Cuvîntul „ieșit" s-a pierdut la tiparul editorial din 1976. Reconstituire după manuscris și după *Tribuna* (15 aprilie 1976).

15. În manuscris se continuă cu precizarea: „care să fie crucificat". Nota de subsol nu se află în *Tribuna* (15 aprilie 1976).

16. În manuscris, fraza este prelungită cu: „dialectic una". Totodată, se face și o trimitere la o notă în subsolul paginii, pe care n-o vedem reluată: „(notă Hildebrandt)".

17. Forță (germ.).

18. „Să vîneze greierii"(germ.). Expresia în limba germană nu se află în *Tribuna* (15 aprilie 1976).

19. Duhul pămîntului (germ.).

20. Intuiția înaltă (germ.).

21. Corul spiritelor (germ.).

22. Plăcerea (germ.).

23. A ști înseamnă a putea și a putea înseamnă a savura (fr.).

24. Avînt de a cunoaște (germ.).

25. Vuietul timpului (germ.).

26. Forță supremă (germ.).

27. Prin plată insignifiantă (germ.).

28. Faust este judecat (germ.).

29. Salvat (germ.).

30. În manuscris se continuă astfel: „de pildă, R. Petch în *Faust*. Festausgabe, nota la versurile 1 858 și urm."

31. El trebuia să se prăbușească (germ.).

32. Eliberator al lumii (germ.).

33. Călător prin lume (germ.).

34. Vedem lumea cea mică, apoi pe cea mare (germ.).

35. Privința lui Auerbach (germ.).

36. Bucătăria vrăjitoarelor (germ.).

37. Teatrul de păpuși (germ.).

38. Eu, cel urît de Dumnezeu (germ.).

39. Preferatul zeilor (germ.).

40. [Eu] trebuie (germ.).

41. Distracții insipide (germ.).

42. În manuscris, titlul paragrafului are forma: „Poemul faustic. *Faust II*".

43. Maestru de ceremonii (germ.).
44. Conducător de oaste (germ.).
45. Colonizator (germ.).
46. Mascarade (germ.).
47. O, rămîi... (germ.).
48. Dar voi sînteți cei care trag foloasele (germ.).
49. În manuscris era: „Însă și", iar între cele două cuvinte autorul a adăugat cu creion roșu: „chiar".

Așa ne explicăm de ce „Însă și" a devenit, în textul tipărit în 1976: „Însăși".

50. În manuscris, precizarea dintre parantezele orizontale are forma: „— și tot capitolul IV va justifica indirect o asemenea presupunere".

Pentru acel capitol IV, vezi sumarul lucrării, în ediția de față, pp. 301–304.

51. Și eu... (germ.).
52. Lipsă de scop (germ.).
53. Barbar (germ.).
54. În manuscris, această frază (într-o formă puțin diferită) este pusă de autor între paranteze și tăiată cu creion roșu.
55. Cel urît de Dumnezeu (germ.).
56. Poezia de ocazie (germ.).
57. Poftă mistică (germ.).
58. Poftă de a plăsmui (germ.).
59. Individualitate (germ.).
60. Cîine sărman (germ.).
61. Viziune despre lume (germ.).
62. Cuvîntul „personajul" l-am preluat din manuscris, unde este adăugat cu creion roșu.
63. Neînțelegere (fr.).
64. În manuscris, titlul paragrafului are forma: „Poemul mefistofelic. *Faust I*".
65. Propoziție pierdută la dactilografiere sau la tipărire.

Altfel, nu înțeleg de ce ar fi eliminat-o autorul sau altcineva.

66. În manuscris, autorul a tăiat cu creion roșu: „neutralizat" și a înlocuit cu: „funcționalizat".
67. *Fă-ne Diavol și nu mici.* În manuscris, textul în limba germană și propoziția în limba română au fost adăugate cu creion roșu.
68. Prin „Veacul de Mijloc", în perioada interbelică s-a înțeles Evul Mediu.
69. Năzuință (germ.).
70. El vă slujește într-un mod neobișnuit (germ.).

71. N-am urît niciodată pe cineva de seama lui (germ.).

72. Dumnezeu care se odihnește (lat.).

73. În manuscris, autorul a notat inițial: „bold“; apoi, cu creion negru, a modificat, deasupra: „imbold“, pentru ca, ulterior, să taie cuvîntul „imbold“ și să lase pe „bold“.

Am păstrat „imbold“, întrucît așa este în textul tipărit în 1976.

74. Aci, în manuscris, autorul face și o trimitere: „(vezi: *Lysis*)“.

Reamintesc că Noica are un amplu eseu în Platon, *Lysis*, București, Ed. pentru Literatură Universală, 1969, pp. 43–138.

75. În manuscris, pasajul de la: „Ce provocator goetheean...“ pînă la: „...dusă pînă la concluzie“ este tăiat cu creion roșu.

76. Îmi este cu neputință să îl văd (germ.).

77. Forță supremă (germ.).

78. Elev (germ.)

79. Cred că la dactilografiere s-a pierdut și acest rînd: „ironie și încorporînd de astă dată din plin“.

Reconstituire după manuscris.

80. Așa trebuia să fie (germ.).

81. Cuvîntul „petrecută“ este preluat din manuscris, unde este adăugat cu creion roșu.

82. Sfintele taine (germ.).

83. Citat în limba germană, cu trimitere la versul 3 422.

84. Adaos cu creion roșu: „al cununiilor“.

85. În manuscris, titlul paragrafului are forma: „Poemul mefistofelic. *Faust II*“.

86. Concretizarea dintre paranteze nu se află în manuscris.

87. În manuscris, tăiat cu creion roșu, de la: „...e necesar...“ pînă la sfîrșitul frazei.

88. Mascaradă (germ.).

89. În rezumat (fr.).

90. Trebuie să accept (germ.).

91. În manuscris, pasajul care începe cu: „Mefisto reapare...“ pînă aci: „...asupra realului“ este pus între paranteze drepte, scrise cu creion roșu, dar nu este tăiat.

92. În manuscris se continuă cu: „« *Das Heidenvolk geht mir nichts an* », mărturisește el“. Este un rînd care, fie a fost pierdut la dactilografiere, fie autorul a renunțat la el.

93. În manuscris: „descărcare“.

Probabil că Noica a modificat; așadar, să nu fie scăpare la dactilografiere sau de culegere tipografică.

94. Singur (germ.).

95. Sociabil (germ.).
96. Aici sînt realități (germ.).
97. Ce este de făcut (germ.).
98. Important (germ.).
99. Unde este ea? (germ.)
100. Adulmecînd (germ.).
101. Care este începutul a toate (germ.).
102. O mie trei (it.).
103. În manuscris se continuă cu: „trebuie să se ancoreze“.
104. Pustietate (germ.).
105. Să fii oricui inaccesibil (germ.).
106. Nobil (germ.).
107. O, rămîi (germ.).
108. Deasupra a tot ceea ce este comun (germ.).
109. Cît de ușor este aceasta [de făcut] (germ.).
110. Dansează, tu, spiridușule (germ.).
111. A savura te face vulgar (germ.).
112. Trebuie să accept.
113. Precizarea dintre paranteze nu se află în manuscris.
114. În manuscris, în loc de: „lotul rațiunii“, se află: „lotul lui Dumnezeu“.
115. În manuscris, în loc de: „viziuni istorice fără rațiuni istorice“ se află: „viziuni diabolice politice“.
116. Schimb (germ.).
117. Jaf (germ.).
118. Cel fără adăpost (germ.).
119. În manuscris, deasupra cuvintelor „Vinovăția“ și „Nevoia“, autorul a notat, cu creion roșu: „Datoria“ și, respectiv, „Sila“, dar n-a tăiat cuvintele scrise mai înainte cu cerneală neagră.
120. În manuscris, fraza aceasta are forma: „Vom vedea, în capitolul despre demonie, cît de goetheeană e soluția aceasta“.
121. În manuscris: „Stăpînului cel mare“.
122. A trecut (germ.).
123. Eternul–feminin îl trage în jos (germ.).
124. În textul dactilografiat (care începe de la *Încheiere la „Faust“*), finalul propoziției are forma: „a văzut instaurarea posibilului asupra realului“.
125. Atotstăpînitorul (fr.).
126. În textul dactilografiat, în loc de „orînduirile acestea“, stă scris: „dictatorii aceștia“ (cu acordurile gramaticale corespunzătoare, în această frază și în următoarea).

127. În textul dactilografiat, în loc de: „Ce vizionar al primei jumătăți a veacului", se află: „Ce dictator al veacului acestuia".

128. În ediția 1976 se continuă cu precizarea: „occidentale".

Cuvîntul „occidentale" nu se află în textul dactilografiat, iar pe exemplarul personal al cărții Noica l-a tăiat.

129. Finalul acestui capitol are trei forme: 1) una în textul dactilografiat în anii '50; 2) alta în ediția tipărită în 1976; 3) și o alta în ediția de față.

1) În textul dactilografiat, finalul este următorul: „Dar cărțile mari nu se pot înțelege cum trebuie — cînd nu sînt de-a dreptul adevărate, iar *Faust II* nu este așa — decît cînd sînt adeverite, și atunci e prea tîrziu. Acuz Occidentul de-a fi făcut posibil *Faust II* și de a nu-l fi înțeles la timp.

Dar ce înseamnă faptul că *Faust II* s-a adeverit? Înseamnă oare că deține dubla valoare pe care i-o tăgăduiam, de operă artistică reușită și filozofică reușită? Nu cu necesitate. Numai că, dacă *Faust* întreg nu este artisticește realizat — iar pe linia fanteziei intelective nu se poate obține mai mult —, adeverirea sa dovedește totuși că are unitate lăuntrică, și aceasta totuși ceva artisticește; iar dacă nu e filozoficește realizat, adeverirea sa vine să ne arate că a fost totuși ceva care să țină locul ideii filozofice.

Acum putem afirma: *Faust* din perspectiva lui Faust este o operă hotărît nereușită prin absența filozoficului la Goethe; *Faust*, în schimb, pe linia lui Mefistofel este o operă tulburătoare, prin prezența demonicului la el. Nici Goethe n-a rămas la plastic, o spuneam de la începutul capitolului. Dar n-a obținut filozoficul, ratîndu-și astfel *Faust*-ul; *a obținut doar demonia*, salvînd ce se poate salva în opera sa capitală — și salvîndu-se pe sine. Căci nu-l poate cuprinde și nu poate sfîrși cu Goethe cel care nu-i descătușează daimonii".

Apoi, cu creion negru a precizat: „(urmează cap. IV despre « demonie »)".

2) Ediția 1976 are finalul astfel: „Dar cărțile mari nu se pot înțelege cum trebuie — cînd nu sînt de-a dreptul adevărate, iar *Faust II* nu este — decît cînd sînt *adeverite*; și atunci e prea tîrziu. Occidentul merită acuza de a fi făcut posibil *Faust II* fără a-l fi înțeles la timp".

3) Ediția de față are la bază ediția 1976, realizată de autor.

Am renunțat la fraza: „Occidentul merită acuza de a fi făcut posibil *Faust II* fără a-l fi înțeles la timp", întrucît ea este tăiată de autor în exemplarul personal al cărții.

Cap. V.
DEVENIRE, INFINITATE, CERC

1. Acest început de capitol nu se află în prima variantă a capitolului.
2. Vezi sumarul lucrării la pp. 301–304.
3. Vezi nota 2.
4. Puterea veșnic mișcătoare a naturii / Face și desface în chip dumnezeiesc (germ.).
5. Devenire (germ.).
6. Ieșire din devenire (germ.).
7. Două rînduri albe!
8. Sînt zeități! Ele se plăsmuiesc întruna.
9. Viața omului este o poezie asemănătoare, / Ea are un început și un sfîrșit, / Atîta doar că nu e un întreg (germ.).
10. Un întreg (germ.).
11. Vezi: Constantin Noica, *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; în *Devenirea întru ființă*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, pp. 140–159.
12. Mori și devino (germ.).
13. Vezi: nota 2.
14. Resemnare (germ.).
15. Te uită dar la lumînări
    Ele luminează în vreme ce se sting.
16. A trebui (germ.).
17. O, rămîi (germ.).
18. Zăbovire (germ.).
19. Zei bine configurați (germ.).
20. Dor (germ.).
21. Dacă vrei să pășești în infinit
    Privește lucrurile finite din toate părțile (germ.).
22. Și ia seama o dată pentru totdeauna
    La vorba cea mai importantă dintre toate
    Nu există nici o taină în numărul întreg
    Dar există una mare în numărul fracționar (germ.).
23. Vezi și: Constantin Noica, „Bisericuțele noastre"; în vol. *Pagini despre sufletul românesc*. București, „Luceafărul", 1944, pp. 45–49 (altă ed.: Ed. Humanitas, 1991, pp. 41–45).
24. Cînd unul-și-același rîu curge de-a pururi,
    Repetîndu-se la nesfîrșit.
25. Urcare, intensificare (germ.).

ÎNCHEIERE

Cu titlul „Despărțirea de Goethe" (și cu nota de subsol: „Încheiere la o carte") s-a tipărit mai întîi în *Steaua*, an

XXVII, nr. 2, februarie 1976, pp. 46, 49 (rubrica „Unghiuri și antinomii“).

1. Pasajul de la: „Trebuie într-adevăr ...“ pînă la: „La rîndul lor ...“ nu se află în *Steaua*, fiind înlocuit prin: „...“ (puncte de suspensie sau de eliminare).

2. Nici această ultimă frază nu se află în *Steaua*.

3. Natură, tu, veșnic germinativă (germ.).

CUPRINS

Redactor
SORIN LAVRIC

Apărut 2000
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Elaborat în anii '50, în perioada domiciliului forțat de la Cîmpulung-Muscel, manuscrisul « Anti-Goethe » a fost confiscat de Securitate în 1958, o dată cu arestarea lui Noica. La cîțiva ani după ce a ieșit din închisoare (1964), autorului i se restituie parțial manuscrisul, care va fi tipărit în 1976, sub titlul *Despărțirea de Goethe*, la Editura Univers.
În 1994, soției lui Noica i-a fost înapoiată varianta inițială a volumului « Anti-Goethe », cuprinzînd două capitole inedite. Actuala ediție reproduce textul apărut în 1976, căruia i s-au integrat aceste capitole.
Opera lui Goethe, omul Goethe și universalitatea spiritului său îi servesc lui Noica drept pretext și context spre a-și înfățișa pentru prima dată în chip sistematic arhitectonica conceptuală a « devenirii întru ființă ».

În aceeaşi serie:

Manuscrisele de la Cîmpulung
Jurnal filozofic
21 de conferințe radiofonice

ISBN 973-28-0167-0